ترجمان

تحرير: صموئيل فريمان

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة

جون رولز نموذجًا

ترجمة: فاضل جتكر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة

(جون رولز نموذجًا)

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة

(جون رولز نموذجًا)

تحرير

صموئيل فريمان

ترجمة

فاضل جتكر

مراجعة

معين رومية

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: (جون رولز نموذجًا) / تحرير [النسخة الإنكليزية] صموئيل فريمان؛ ترجمة فاضل جتكر؛ مراجعة معين رومية.

656 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 631-647) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-065-9

1. رولز، جون، 1921-2002 - نظرية العدالة. 2. العدالة. 3. السياسة - فلسفة. 4. العدل والسياسة 5. الليبرالية. 6. العدالة الاجتماعية. 7. المذهب العقلي (فلسفة) 8. المساواة (سياسة) أ. فريمان، صموئيل. ب. جتكر، فاضل. ج. رومية، معين. د. السلسلة.

320.011

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع رقم: 826 - منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: 10277 - الدوحة - قطر
هاتف: 44199777 - 00974 فاكس: 44831651 - 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر 2015

المحتويات

توضيح (من المحرر)

لما كانت الإحالات على أعمال رولز الرئيسة كثيرة في الكتاب، فقد اعتُمدت الاختصارات الآتية للدلالة عليها:

TJ	*A Theory of Justice*
نظرية	الرقم الأول يحيل على الطبعة الأولى عام 1971، والرقم الثاني يشير إلى الطبعة المنقحة عام 1999، كما في: (*TJ*, p. 100/93).
PL	*Political Liberalism*
ليبرالية	
CP	*Collected Papers*
LP	*The Law of Peoples*
KC	*Kantian Constructivism in Moral Philosophy*
OC	*On the Idea of an Overlapping Consensus*
PRR	*The Idea of Public Reason Revisited*
JFPM	*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*
TKMP	*Themes in Kant's Moral Philosophy*
Restatement	*Justice as Fairness: A Restatement*

المساهمون

آدم سويفت (Adam Swift): زميل علوم سياسية وسوسيولوجيا في كلية باليول في جامعة أكسفورد. شارك في تأليف: *Liberals and Communitarians* (2nd ed., Blackwell 1996), *Against the Odds? Social Class and Social Justice in Industrial Societies* (OUP, 1997)، ولم يكتب بمفرده إلا *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians* (Polity, 2001).

آمي غوتمان (Amy Gutmann): عميدة وأستاذة الكرسي الجامعي للورنس س. روكفلر لمادة السياسة في جامعة برنستون. من مؤلفاتها: *Democratic Education, Liberal Equality, Identity Groups in Democracy: A Humanist View, Democracy and Disagreement, Color Conscious: The Political Morality of Race* (co-author)، كما حررت ثمانية كتب منها: *Democracy and the Welfare State*, *Multiculturalism*, and *Freedom of Association.*

أونورا أونيل (Onora O'nell): مديرة كلية نيونهام، كمبردج. أفاضت في الكتابة عن فلسفة كانط العملية، وعن العدالة الدولية، وعن الأخلاق. ومن كتبها الحديثة: *Bounds of Justice* (CUP, 2000), *Autonomy and Trust in Bioethics* (CUP, 2002).

بورتن دريبن (Burton Dreben): أستاذ فلسفة في جامعتي هارفرد وبوسطن حتى رحيله عام 1999. شارك في تأليف عدد غير قليل من المقالات عن تاريخ المنطق والفلسفة التحليلية، كما تعاون مع وارن غولدفارب (Warren Goldfarb) في كتاب *The Division Problem: Solvable Classes of Unsolvable Formulas.*

تشارلز لارمور (Charles Larmore): أستاذ كرسي تشستر دي تريب لمادة الإنسانيات في جامعة شيكاغو. من مؤلفاته: *Patterns of Moral Complexity* (1987), *The Morals of Modernity* (1996), *The Romantic Legacy* (1996). وهو عاكف راهنًا على إنجاز كتاب (بالفرنسية) حول طبيعة الذات بعنوان *Les Pratiques du Moi.*

توماس ناغل (Thomasd Nagel): أستاذ الفلسفة وأستاذ كرسي فيوريلو لاغارديا للحقوق في جامعة نيويورك ومؤلف كتب: *Equality and Partiality, The Last ord, The View from Nowhere, The Possibility of Altruism.*

ت. م. سكانلون (T. M. Scanlon): أستاذ فلسفة في جامعة هارفرد. من كتاباته في مجال الفلسفة الأخلاقية والسياسية ثمة عدد كبير من المقالات وكتاب بعنوان: *What We Owe to Each Other.*

جوشوا كوهن (Joshua Cohen): أستاذ فلسفة وعلوم سياسية وأستاذ كرسي غولدبرغ للعلوم الإنسانية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (MIT). يكتب عن النظرية الديمقراطية، ومشارك في تأليف عن الديمقراطية والروابط الديمقراطية، وقد كتب عددًا كبيرًا من المقالات عن نظرية الديمقراطية التشاورية وممارستها. يتولى كوهن منصب رئاسة تحرير مجلة *Boston Review* ومنصب مساعد رئيس تحرير مجلة *Philosophy and Public Affairs.*

ستيفن مولهال (Stephen Mulhall): زميل ومدرس فلسفة في نيو كوليج بأوكسفورد. ومن اهتماماته البحثية: فلسفة السياسة، وفلسفة الدين، وفتغنشتاين، وهايدغر، وكيركغارد. كتاباه الأحدث هما: *Inheritance and Originality* (OUP, 2001), *On Film* (Routledge, 2001).

صموئيل شفلر (Samuel Scheffler): أستاذ فلسفة وحقوق في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. مؤلف كتب: *The Rejection of Consequentialism, Human Morality, Boundaries* and *Allegiances.*

فرانك أ. ميتشلمان (Frank I. Michelman): أستاذ كرسي روبرت والمسلي في جامعة هارفرد التي ظل يتابع التدريس فيها منذ عام 1963. هو مؤلف

كتاب *Brennan and Democracy* (1999). وقد نشر على نطاق واسع مواد في ميادين القانون الدستوري والنظرية، وقانون الملكية والنظرية، وقانون الإدارة المحلية، وفلسفة التشريع.

فيليب فان باريس (Philippe Van Parijs): يتولى إدارة كرسي هوفر لمادة الأخلاق الاقتصادية والاجتماعية في جامعة لوفان الكاثوليكية (بلجيكا). ومن مؤلفاته الصادرة باللغة الإنكليزية: *Evolutionary Explanation in the Social Sciences* (1981), *Arguing for Basic Income* (1992), *Marxism Recycled* (1993), *Real Freedom for All* (1995), *What's Wrong with a Free Lunch?* (2001), يعكف الآن على دراسة العلاقات القائمة بين التنوع اللغوي والعدالة والديمقراطية.

مارتا ك. نوسباوم (Martha C. Nussbaum): أستاذة كرسي إرنست فرويند للخدمة المميزة لمادتي الحقوق والأخلاق في جامعة شيكاغو مع تعيينات في كل من مدرسة الحقوق، قسم الفلسفة، ومدرسة اللاهوت. هي عضو مجلس مركز الدراسات الجنوسية. كتاباها الأحدث هما: *Women and Human Development* (2000), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001).

نورمان دانيال (Norman Daniels): أستاذ الأخلاق وصحة السكان في معهد الصحة العامة في جامعة هارفرد. يشتمل عمله الرئيس في الأخلاق والفلسفة السياسية على كتب: *Reading Rawls* (ed., 1975), *Just Health Care* (1985), *Am I My Parents, Keeper?* (1988), *Seeking Fair Treatment* (1995), *Justice and Justification* (1996), *Benchmarks of Fairness for Health Care Reform* (with Don Light and Ronald Caplan (1996), *From Chance to Choice* (with Allen Buchanan, Dan Brock, and Dan Wikler (2000), *Is Inequality Bad for Our Health?* (with Bruce Kennedy and Ichiro Kawachi (2000), and *Setting Limits Fairly* (with James Sabin (2002).

مقدمة

جون رولز - نظرة إجمالية

صموئيل فريمان

I. منطلقات تمهيدية

تغطي مؤلفات جون رولز المنشورة خمسين عامًا، من منتصف القرن العشرين إلى الآن[1]. وإبان هذه الفترة باتت كتاباته محدِّدة لجزء جوهري من جدول أعمال الفلسفة السياسية الأنكلوأميركية، وهي متزايدة التأثير في الفلسفة السياسية في باقي العالم. فعَملُه الأول **نظرية في العدالة** (*A Theory of Justice*) (*TJ*) تُرجم إلى سبع وعشرين لغة[2]. وبعد نشر هذا الكتاب بعشر سنوات فقط، ثمة مسرد بمقالات عن رولز أورد أكثر من 2500 مادة[3]. هذا الفيض من التعليقات يسلط الضوء على النفوذ الواسع لأفكار رولز، وعلى الجدل الفكري الذي تستثيره.

---

(1) للاطلاع على أوراقه السابقة واللاحقة، انظر: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(2) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

استكملت الطبعة المنقحة في 1976 من أجل الترجمة الألمانية، ووفرت الأساس لجميع الترجمات التالية. أرقام الصفحات في النص تشير إلى طبعة 1971 أولًا، ومن ثم إلى طبعة 1999 المنقحة كما يلي: Rawls, *A Theory of Justice* (*TJ*), pp. 100/93.

(3) J. H. Wellbank, Denis Snook and David T. Mason, *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography* (New York: Garland, 1982).

ظل عمل رولز منذ البداية مسترشدًا بسؤال: «ما هو التصور الأخلاقي الأنسب للعدالة بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي؟»[4] (*TJ*, pp. viii-xiii). وفي نظرية تابع رولز هذا السؤال بوصفه جزءًا من فحص أوسع لطبيعة العدالة الاجتماعية ومدى توافقها مع الطبيعة البشرية وخير الفرد. هنا، كان رولز يرمي إلى تصويب طغيان النفعية على الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وبادر رولز، مستندًا إلى تراث العقد الاجتماعي، بديلًا من النفعية، إلى تطوير تصور للعدالة «ذي طبيعة كانطية راجحة» (*TJ*, p. viii/xiii). وفقًا لهذا التصور فإن العدالة تستدعي عمومًا أن تكون الخيرات الاجتماعية الأساسية - خيرات الحرية والفرص، والدخل والثروة، وأسس احترام الذات - موزعة بالتساوي، ما لم يكن ثمة توزيع لا متساوٍ في مصلحة الجميع (*TJ*, p. 62/54). إلا أن تصورًا خاصًا لـ «العدالة كإنصاف» يكون نافذًا في ظل ظروف اجتماعية مؤاتية؛ وهو يستدعي إعطاء الأولوية لحريات وفرص معينة من خلال المؤسسات العائدة لأي ديمقراطية دستورية ليبرالية. ويتطلب مبدأ العدالة عند رولز توفير حريات مهمة معينة بالتساوي للجميع، وتمتُّعَ هذه الحريات «الأساسية» بالأولوية على جملة قيم الرفاه الاجتماعي والكمال، وتوفير فرص «عادلة» (لا «شكلية» فقط) بالتساوي لجميع المواطنين، وهيكلة الفروق في الدخل والثروة، وفي المراتب الاجتماعية، بما يفضي إلى ضمان الحد الأقصى من الفائدة للأعضاء الأسوأ حالًا في المجتمع.

يصور كتاب نظرية العدالة كإنصاف على أنها مثال أخلاقي كلي تحلم به سائر المجتمعات. وبعد انقضاء ما يزيد على عقدين على صدور نظرية نشر رولز كتاب الليبرالية السياسية (*Political Liberalism*) (*PL*). وبسبب مستلزمات الليبرالية بالذات، يعمد رولز إلى تنقيح حججه بخصوص العدالة كإنصاف

(4) انظر أيضًا: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993) (New York: Columbia University Press, 1996), p. 3,

حيث يقال إن سؤالًا مشابهًا أساسٌ بالنسبة إلى بحثه. الاختصار «*PL*» سيستخدم في النص لدى الإشارة إلى صفحات هذا الكتاب. باستثناء المقدمات تبقى أرقام صفحات الطبعة ذات الغلاف الورقي للكتاب نفسها كما هي في الطبعة الأولى.

لتحديد قابليتها للتطبيق. ويكفّ رولز عن التصدي المباشر للنفعية، أو للكمالية، أو للتصورات الأخلاقية العامة الأخرى. فالليبرالية السياسية، بدلًا من ذلك، تخاطب ثقافة ديمقراطية دستورية. وسؤالها الهادي: ما هو الترتيب الأعدل والأنسب للمؤسسات الاجتماعية الأساسية الذي يحقق القيمتين الديمقراطيتين النواتين المتمثلتين بالحرية والمساواة لجميع المواطنين؟

لتقويم مدى تطور آراء رولز، من الضروري فهم حقيقة هي أنه كان دائم السعي لاجتراح مثال واقعي للعدالة (اجتراح «يوتوبيا واقعية»)[5]. ويبقى تصوره مثاليًّا بمقدار ما يكون مصمَّمًا لأوضاع «مجتمع حسن التنظيم»، حيث العقلاء الأحرار والمتساوون يسلّمون جميعًا بتصور العدالة نفسه. ورواية رولز لقصة العدالة واقعية لأنها لا تنطبق لا على القديسين الأخلاقيين أو الغيريين الكاملين من ناحية، ولا على الخطاة الطبيعيين، أو الأنانيين العقلانيين من ناحية ثانية، بل على ما يكون البشر قادرين عليه في أحسن أحوالهم، بالنظر إلى طبيعتهم، وفي ظل الظروف الطبيعية للحياة الاجتماعية[6]. ولتحديد موقع مثاله الواقعي من منطلق الأسلاف الذين أثروا فيه، يحاول رولز، حاذيًا حذو كانط، اكتشاف المبادئ الأخلاقية الأساسية التي تنظم المحاكمة العقلية والأحكام الخاصة بالعدالة. وهو يفترض أن هذه المبادئ كامنة في عمق الوعي الأخلاقي العادي، ويستدل عليها عبر أحكامنا الأخلاقية الأكثر تمتعًا بالاعتبار. إلا أن رولز ينبذ ثنائيات كانط[7]؛ فهو لا يرى مبادئ العدالة قبلية أو مستندة إلى «العقل العملي المحض» وحده. فالطبيعة البشرية والظروف التجريبية الثابتة التي من خلالها يمارَس العقل العملي غير ذات علاقة باكتشاف مبادئ العدالة وتبريرها. وهنا نجد أن رولز ينحو بعض الشيء نحو الروايات الأكثر «عاطفية» و«طبيعية»؛ تلك الروايات التي اقترحها روسو وهيوم. ويشرط تبرير مبادئ العدالة بعدد من

---

(5) عبارة يستخدمها رولز في كتاب: John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 4, 5-6, and 11-12.

(6) هذان هما «ظرفا العدالة» المحددان بأنهما ندرة معتدلة وغيرية مقيدة في: Rawls, *A Theory of Justice*, Sec. 22,

اللذان يضيف إليهما رولز «واقع التعددية المعقولة» في ليبرالية.

(7) قارن رولز في: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 304.

النزعات النفسية المعينة للطبيعة البشرية، كما بقدراتنا على المؤانسة والتوادد[8]. وهذا يفسر تأكيد رولز «استقرار» أو ملاءمة أي تصور أخلاقي للعدالة. فأي تصور للعدالة يكون مستقرًا حين يكون تحققه مؤهِّلًا لرعاية إرادة راسخة لدى الناس لممارسة العدالة ولنزوعٍ إلى دعم مؤسسات عادلة (كما يحددها ذلك التصور). وما انجرار رولز، آخرَ المطاف، إلى استحداث التعديلات المفضية إلى الليبرالية السياسية إلا من جراء اهتمامه باستقرار العدالة كإنصاف.

في ما يلي أناقش بعض الملامح الرئيسة للعدالة كإنصاف: في المقطع (II) كما جرى تقديمها في نظرية، وفي المقطع (III) كما جرى تقديمها في ليبرالية. أما في المقطع (IV) فأتولى بإيجاز بحث رواية رولز الحديثة لقصة العدالة الدولية في كتاب **قانون الشعوب** (*The Law of Peoples*). لست طامحًا إلى اجتراح خلاصة شاملة، بل إلى تأكيد أفكار مفتاحية حاسمة معينة لتمكين القارئ من فهم رولز والمساهمات الواردة في هذا السِّفْر.

II. نظرية في العدالة: العدالة كإنصاف

أ) مبادئ العدالة

يصف رولز كتاب نظرية بأنه محاولة «لتعميم النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي كما يمثلها جون لوك، وجان جاك روسو، وإيمانويل كانط، ورفعِها إلى مستوى أعلى من التجريد (*TJ*, p. viii/xiii)». والفكرة الرئيسة لهذه المدرسة هي أن الدستور السياسي والقوانين تكون عادلة حين تكون قابلة للموافقة عليها من جانب أشخاص عقلانيين أحرار من موقع حق متساوٍ وتشريع سياسي قائم على المساواة. يلوذ رولز بفكرة نوع من الاتفاق الاجتماعي الافتراضي ليدافع عن مبادئ العدالة. وهذه المبادئ تنطبق في المقام الأول على تقرير

(8) هذه الانعطافة التجريبية ليست كلية البعد عن كانط. من شأن أي تفسير معقول لعبارة كانط «ينبغي ينطوي على ما يستطيع» أن يكون على النحو التالي: على المبادئ الأخلاقية، كي تكون شرعية وقابلة للتطبيق علينا، أن تبقى في إطار قدرات الطبيعة الإنسانية ومتلائمة مع خير الإنسان. وإلا فليس أي تصور أخلاقي قابلًا للتحقيق في ظل الظروف الطبيعية لحياة البشر، وهو طوباوي. يتعلق هذا بانشغال رولز بالاستقرار.

عدالة المؤسسات التي تؤلف «البنية الأساس للمجتمع». فالأفراد وأفعالهم عادلون بمقدار ما يمتثلون لمتطلبات المؤسسات العادلة. أما الهيكلية الأساسية فليست إلا المنظومة المترابطة لشبكة القواعد والممارسات التي تحدد الدستور السياسي، والإجراءات الحقوقية ونظام المحاكمات، ومؤسسة الملكية، وجملة القوانين والأعراف الناظمة للأسواق، والإنتاج والتبادل الاقتصاديين، ومؤسسة العائلة (المسؤولة الأولى عن إعادة إنتاج المجتمع وعن رعاية أعضائه الجدد وتربيتهم). وهذه المؤسسات يمكن تنظيمها إفراديًا ودمجها معًا بعدد من الطرق المختلفة. والطريقة المعتمدة لتحديدها وإذابتها في بوتقة نظام اجتماعي معين تؤثر بعمق في شخصيات الناس، ورغباتهم، وخططهم، وآفاقهم المستقبلية، جنبًا إلى جنب مع أنواع الأشخاص الذين يتطلعون إلى أن يكونوهم. وبسبب التأثيرات العميقة لهذه المؤسسات في أنواع الأشخاص الذين هم نحن، يقول رولز إن البنية الأساس للمجتمع هي «الموضوع الأول للعدالة» (TJ, p. 7/6).

وأهمية البنية الأساس تتجلى تجليًا خاصًا في معالجة رولز لحقوق الملكية الاقتصادية وحرية التعاقد. إذ يتبنى رولز مقاربة «كلّانية» (holistic) إزاء هذه الحقوق وإزاء العدالة التوزيعية على نحو أعم[9]. وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نقرر طبيعة الحقوق الاقتصادية التي يتمتع بها الناس من دون القيام، أولًا، بحسم طبيعة تأثيرات المنظومات المختلفة للحقوق والممارسات الاقتصادية في الآخرين – ولا سيّما في قدرات الآخرين على ممارسة حقوقهم وحرياتهم. وعندئذ يتضافر مبدأ العدالة التوزيعية لدى رولز تضافرًا وثيقًا مع مبدأ الحريات الأساسية المتساوية عنده (كما يتبين في نهاية هذا القسم أ). سنبدأ، إذًا، من مبدأ العدالة الأول.

يتوازى مبدأ رولز الأول، مبدأ الحريات الأساسية المتساوية، مع مبدأ الحرية عند ج. س. مِل (J. S. Mill) من حيث رؤيته راسمًا الحدود الدستورية للحكم الديمقراطي. ثمة حريات معينة يراها رولز «أساسية»؛ منها حرية الضمير وحرية الفكر، وحرية الاتحاد، وجملة الحقوق والحريات التي تحدد حرية

---

(9) انظر صموئيل شفلر في هذا المجلد حول هذا الملمح لعمل رولز.

الشخص وتكامله (بما فيها حرية الحركة، والعمل، واختيار المهنة، والحق في الملكية الشخصية)؛ ومنها أيضًا، بالنسبة إلى رولز، حقوق مشاركة سياسية متساوية وجملة الحقوق والحريات التي تصون حكم القانون[10]. ووصفُ هذه الحريات بأنها «أساسية» يعني (جزئيًّا) أنها أكثر أهمية من غيرها. فمعظم الناس لن يترددوا في التسليم بأن الأكثر أهمية بما لا يقاس أن يكون الناس أحرارًا في التعبير عن آرائهم، وفي ممارسة معتقداتهم أو افتقارهم إليها، وفي اختيار مهنهم، وفي الاقتران بأناس يختارونهم هم زواجًا، أو صداقة، أو مرافقة، بدلًا من التمتع بحرية إزعاج الآخرين، أو بحرية القيادة الطائشة للسيارة وبالسرعة التي تحلو لهم، أو بحرية الخروج إلى الشارع عراة وعرض أجسادهم على الملأ. قليلون من سيرون تقييد هذه التصرفات الثانية قيودًا على حرية الشخص بالمطلق. وجلُّ من يدّعون أنهم ليبراليون يوافقون على هذه القيود كما على الأهمية الأكبر لحريات رولز الأساسية. ولكنْ، ما الذي يجعل قائمة الحريات الأساسية عند رولز أكثر أهمية من حريات أخرى متاحة اعتياديًّا ويدافع عنها كثيرون مثل حرية التقاعد على أنواعه، أو حرية امتلاك الأسلحة، أو حرية مراكمة الموارد الإنتاجية واستخدامها والتصرف بها كما يحلو للمرء؟

يصف رولز حريات المبدأ الأول بالـ «أساسية» لأنها، أخلاقيًّا، أهم بالنسبة إلى حرية المواطنين الديمقراطيين، مقارنة بنظيرتها «غير الأساسية» المذكورة قبل قليل. وهذا يعني: **أولًا**، إن الحريات الأساسية ضرورية لمتابعة الطيف الواسع من تصورات الخير. **ثانيًا**، تبقى الحريات الأساسية جوهرية بالنسبة إلى ممارسة و«تطوير القوتين الأخلاقيتين» [العدالة والعقلانية] اللتين تحددان تصور الشخص الكامن في عمق نظرة رولز البنائية[11]. وهاتان القوتان الأخلاقيتان هما

---

(10) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, Lecture VIII, p. 291,
للاطلاع على قائمة رولز للحريات الأساسية. وهي تقوم بتطوير القائمة المطروحة أولًا في: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 61, and *A Theory of Justice* (1999), p. 53.

(11) حول تصور أشخاص أخلاقيين وعلاقته بالبنائية، انظر: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, Chap. 16, and «Political Constructivism,» Lecture III of *Political Liberalism*.

يطرح رولز القوى الأخلاقية في: Rawls, *A Theory of Justice*, Sec. 77, =

القدرة على امتلاك إحساس بالعدل (قدرة على فهم مبادئ العدالة، وتطبيقها، والتصرف بموجبها والعمل من أجلها). وفي نظرية يرى رولز القوى الأخلاقية من منطلقات كانطية؛ فهي، بوصفها قوى المحاكمة العملية في شؤون العدالة، القدراتُ الجوهرية اللازمة للقيام بدور الوكالة الأخلاقية والعقلانية. وبفضل هذه القدرات نرى أنفسنا ويرى بعضنا بعضنا الآخر وكلاء أحرارًا ومسؤولين. تبقى القوى الأخلاقية، إذًا، أساس «الاستقلال الذاتي الكامل». ولذلك، فإن القوى الأخلاقية الموصوفة في ليبرالية بعبارات أقل طموحًا ليست إلا القدرات التي يحتاج إليها كل شخص إذا ما أراد(ت) الاضطلاع بدور المواطن(ة) والانخراط في التعاون الاجتماعي، والإفادة منه، والامتثال لمتطلباته في أي مجتمع ديمقراطي.

جراء دورها في تحديد تصور الأشخاص الأخلاقيين الذي يكمن في عمق نظرة رولز، تضفي العدالة كإنصاف على الحريات الأساسية أولوية صارمة نسبة إلى جملة الخيرات الاجتماعية الأخرى. وهذا يعني أن الحريات الأساسية لا يمكن تقييدها إلا من أجل صون حريات أساسية أخرى. ويتعذر المساومة عليها في سبيل الوصول إلى قدر أكبر من السعادة الإجمالية في المجتمع، أو في سبيل زيادة الثروة القومية، أو في سبيل تعزيز قيم الكمال في الثقافة. ومن غير الممكن تقييد الحريات الأساسية، ولو من أجل تحقيق أفضل لأغراض مبدأ الفرق (The Difference Principle) عند رولز. فأن يكون الأسوأ حالًا مستعدين للتخلي عن بعض حرياتهم الأساسية (مثل حقهم في الإدلاء بأصواتهم الانتخابية) مقابل مداخيل إضافية، أمر لا أهمية سياسية له. فأولى أولويات العدالة بالنسبة إلى رولز هي صيانة عنصرَي الحرية والاحترام للأشخاص بوصفهم مواطنين ديمقراطيين. وهذا يشير إلى الأسلوب المعتمد في بناء العدالة كإنصاف على قاعدة مثال أشخاص بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين عاكفين على ممارسة قدراتهم على التحلي بالعدالة والعقلانية (القوتين الأخلاقيتين) لدى انخراطهم

= لتسليط الضوء على أسس المساواة بين الأشخاص. وهي جوهرية أيضًا بالنسبة إلى دفاعه عن خير العدالة وتناغم الحق والخير. انظر: Rawls, *A Theory of Justice* (1971), Secs. 40, and 86, pp. 478, 514, 515, and 563, and *A Theory of Justice*, (1999), 418-19, 451, 452, and 493.

المشترك في إدارة الشؤون العامة ومتابعة تصوراتهم لحياة صالحة[12]. والحريات السياسية، على كونها ضرورية لإحساس المرء باحترام الذات، تبقى أيضًا جوهرية في ما يخص التطوير الكامل للقدرة على امتلاك إحساس بالعدالة يتولى جزئيًا تحديد هذا المثال من المواطنين. تبقى الحريات الأساسية «غير قابلة للتنازل» لأنها جوهرية على صعيد ممارسة القوى الأخلاقية: ليس ثمة أي حق في التخلي عن، أو المقايضة على، الحريات المطلوبة لتحديد مكانة المواطن بوصفه شخصًا حرًا متساويًا. وهذه إحدى طرائق كثيرة تختلف بها العدالة كإنصاف عن الحريّاتية (Libertarianism). إن حريات التعاقد والتحويل غير المقيدة التي تحدد ملامح الحريّاتية ليست حريات أساسية أو حتى محمية، وفقًا لنظرة رولز الليبرالية.

لننعطف الآن إلى مبدأ رولز الثاني ومسألة العدالة التوزيعية تحديدًا. بالنسبة إلى رولز تكون الحقوق الاقتصادية للملكية والتعاقد مؤسّسية وليست عرفية. والقول إن الملكية «مؤسسة» يعني جزئيًا أنها تقوم على منظومة قواعد وممارسات اجتماعية (قانونية بالدرجة الأولى) تحدد حقوقًا وواجبات حصرية في ما يخص استخدام الأشياء والتحكم بها. أما القول إن الملكية «عرفية» فيعني أن الحقوق المؤسسية للملكية التي يتمتع بها الناس تحددها حصرًا قواعد ومؤسسات قانونية موجودة، وأن هذه القواعد لا تكون سارية المفعول إلا إذا كانت مؤثرة وممكّنة. وإذًا، من وجهة النظر العرفية، لا يكون الناس أصحاب حق تملك بمعزل عن القواعد القانونية والترتيبات المؤسسية الموجودة. وببساطة، فإن العدالة في التوزيع تعزز أعراف الملكية الراهنة، بما يؤدي إلى إعطاء كل ذي حق حقه. مثل هذه النظرة كان يتبناها كل من هوبز وهيوم، أما رولز فلا يتبناها.

صُمّمت نظرية الحقوق الطبيعية من أجل محاربة النظرة العرفية. تؤكد فكرة

---

(12) قارن هنا زعم رولز أن مقولة العدالة كإنصاف تصور «مثالي الأساس» قائم على مثال الشخص والتعاون الاجتماعي، لا على رؤية «حقوقية الأساس» مستندة إلى الاحترام المتساوي. «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 400-401 n.»

حالة الطبيعة أن حقوقًا معينة ليست عرفية بل أخلاقية، وتنطبق على الأشخاص مهما كانت ظروفهم الاجتماعية. ومن هنا، فإن لوك يزعم أن الحكومات لا تتمتع بسلطة حظر حرية الاجتماع الديني، لأن هذه الحرية حق غير قابل للتنازل، يتمتع به الناس بمعزل عن المجتمع السياسي. وبالمثل، فإن قيام التاج بمصادرة أملاك الناس يشكل ممارسة للظلم، لأن ذلك يحرمهم من معاشهم وأسباب استقلالهم. والآن يقول رولز إن «العدالة كإنصاف لها السمات المميزة لأي نظرية حقوق طبيعية» (TJ, p. 506/443) بسبب المبدأ الأول. غير أنه ينكر قصة الملكية «الطبيعية» أو قبل الاجتماعية التي يدأب الحريّاتيون واللوكيون [نسبة إلى لوك] على الدفاع عنها.

عمليًا، تتعامل فكرة الملكية الطبيعية، قبل الاجتماعية، مع مشكلة المصادرات التي تقوم بها الحكومات الظالمة. إلا أن فكرة الملكية الطبيعية ليست ملائمة لدى مقاربة مسائل من أنواع حقوق الملكية وتوزيعاتها التي لا بد من أن تكون موجودة في المجتمعات الحديثة المصنعة والديمقراطية. وفي حالة الطبيعة المعزولة، حيث تنبثق مزاعم الملكية الطبيعية افتراضيًا، لا يكون الناس بحاجة إلى التشدد في الاهتمام بتأثيرات حيازتهم لحقوقهم وممارستها في الآخرين، وذلك لندرة وجود أناس مرشحين للتأثر سلبًا. وحين يجري تطبيق هذا التصور لملكية قبل اجتماعية على الظروف الاجتماعية، فإن الأمر يعني أن من شأن الناس أن يراكموا حيازاتهم، ويستخدموها، ويحولوها، ويبادلوها، كما لو كانوا في حالة طبيعية معزولة، بصرف النظر عما قد ينطوي عليه نظام ملكية طبيعية ممأسسة من تأثيرات، وعن مدى الضرر الذي يمكن أن يلحق بالآخرين[13]. لا بد من وجود طريقة أخرى للقول بأن من الممكن أخلاقيًا تمكين الناس من امتلاك حيازاتهم من دون التعويل على حالة طبيعة سابقة لما هو اجتماعي.

---

(13) يطرح روبرت نوزيك قضية التحرر المؤيدة للمُلكية المطلقة بقوة بالغة. فالسقف الوحيد للمراكمة وممارسة حقوق الملكية الذي يعترف به هو «الشرط اللّوكي» القائل باستحالة جعل الناس في حال أسوأ مما يمكنهم أن يكونوا فيه في الحالة الطبيعية الافتراضية، انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 178-182.

يميز رولز، مثله مثل أنصار الملكية الطبيعية، بين الملكية العرفية وجملة حقوق الملكية التي ينبغي للناس أن يتمتعوا بها. غير أن رولز لا يشتق حقوق الملكية التي ينبغي للناس أن يتوفروا عليها من أي حالة طبيعة سابقة لوجود المؤسسات. فهو يشير، بدلًا من ذلك، إلى نوع من التعاون الاجتماعي المثالي حيث تكون المؤسسات مصممة لإفادة الجميع على أساس «التبادلية». إنها تفيد الجميع، لا بالمعنى الضعيف الذي يجعل الجميع أفضل حالًا مما هم في أي حالة طبيعية لا أثر للسياسة فيها، بل بالمعنى القوي حيث يجعل الجميع أفضل حالًا مما هم في أي حالة مساواة أخرى، وحيث لا يستفيد أحد على حساب الأكثر فقرًا. ودور مبدأ الفرق عند رولز هو تحديد هذه التبادلية المثالية[14]. وتكون مؤسسة الملكية هذه عادلة الترتيب حين تكون جزءًا من نظام اجتماعي واقتصادي يتولى تحديد علاقات الملكية بما يمكّن أفراد الطبقة الأسوأ حالًا من أن يصبحوا أفضل حالًا مما كانوا يستطيعون أن يكونوا في ظل مؤسسات أي نظام اقتصادي عملي بديل (نظام خاضع لشروط الحماية الدائمة للحريات الأساسية المتساوية، كما لفرص المساواة المنصفة). أما هيكلة العلاقات الاقتصادية وعلاقات الملكية بما يؤدي، خلال سنيّ عمر معين، إلى جعل الآفاق الاقتصادية للطبقة الأسوأ حالًا (الآفاق التي يمكن روزها بمعدل أجر العمال العاديين، أو بأسلوب آخر) أفضل ما يمكن، فهي من مسؤوليات المؤسسات السياسية[15].

هنا لا بد من تأكيد أن «الأسوأ حالًا» يتحدد من منطلق موارد معينة يطلق عليها رولز اسم «خيرات اجتماعية أولية» مع تركيز خاص على الدخل

---

(14) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), Secs. 13 and 49, and pp. 102-105, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 88-90.

التبادلية التي يعول عليها رولز مبنية في (Figure 6, Section 13) مع خط مساهمتها المنحني الصاعد حيث مكاسب الأكثر فائدة مصحوبة بمكاسب الأقل فائدة، والعكس بالعكس: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), Sec. 18, pp. 61-66.

(15) انظر: Rawls: *A Theory of Justice*, Secs.13 and 41-43,

حول مبدأ الفرق وتطبيقه. انظر أيضًا: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Sections 17-22, pp. 57-79.

وللاطلاع على مناقشات نقدية، انظر الفصلين 5 و6 على التوالي في هذا المجلد.

والثروة. ليس الأسوأ حالًا، من منظور العدالة، إلا الأكثر فقرًا بيننا. هؤلاء ليسوا، بالضرورة، الأكثر بؤسًا (كما في وجهات النظر الرفاهية)، أو الأشد إعاقة جسدية أو عقلية (كما في مقاربة القدرات لدى سِن (Sen))[16]. أما قيام رولز باستبعاد السعادة أو الرفاه كأساسٍ لمقارنات بين الأشخاص فمعطوف على تأكيده «الكانطي» للحرية والمسؤولية. فالوكالة تقضي بأن يرى الناس أنفسهم يتصرفون بحرية، ومسؤولين عن غاياتهم. ولمّا كنّا متوفرين على القدرات اللازمة لتأمل رغباتنا نقديًا، وهيكلة غاياتنا عقلانيًّا في إطار خطة حياتية متماسكة، فإننا، اعتياديًّا، لا نرى أنفسنا مثقلين برغبات وغايات لا نستطيع أن نفعل شيئًا بشأنها. وتشجيعًا لهذا التصور الذاتي وتطوير هذه القدرات على الاضطلاع بالوكالة العقلانية (والأخلاقية) وممارستها، يرى رولز أن من الضروري ألا يبادر أي تصور للعدالة إلى التسليم، ببساطة، بما لدى الناس من رغبات وتوزيع الرفاه كما لو كانت غايات البشر مفروضة عليهم. لا بد، بدلًا من ذلك، من تحميل الناس المسؤولية عن غاياتهم، وانتظارِ مبادرتهم إلى تكييف رغائبهم مع النصيب المنصف من الموارد الذي يمكنهم توقعه على نحو مشروع. وما يمكن للأفراد أن يتوقعوه على نحو منصف ومشروع، يحدده مبدأ الفرق المكلّف بمهمة توفير موارد كافية لتحقيق قدرات الجميع على وكالة حرة ومسؤولة.

إن تعامل رولز مع حالات الإعاقة الجسدية والعقلية الشديدة، كقضية خاصة، يعود إلى هذا التصور «الكانطي» للوكالة. فهو يصرف الانتباه عن مثل هذه الإعاقات في المحاججة الأولية دفاعًا عن مبادئ العدالة، تاركًا مسألة اجتراح مبادئ خاصة بها في المرحلة التشريعية لـ «مسلسله المؤلف من أربع مراحل» (*Restatement*, pp. 171-176). ذلك لا يعني أن مثل هذه المشكلات غير ذي أهمية، أو أن المعاقين غير جديرين بعناية خاصة جراء إعاقاتهم. إلا أنه ينطوي على معنى أن عدالة رولز ليست في المقام الأول لتعويض ضروب اللامساواة التي فرضتها الطبيعة أو الحظ العاثر. لعل العدالة هي، بالدرجة

(16) انظر: Amaryta Sen, *Inequality Re-Examined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

الأولى، تزويد كل شخص بموارد كافية لتحقيق «قواه الأخلاقية» وكالةً حرة، ومسؤولة، وعقلانية. ونتيجة لذلك، فإن رولز (خلافًا لسِن) لا يضفي على المعاقين طبيعيًا أولوية مطلقة في قرارات العدالة[17]. إنه يعالج وضعهم معالجته مشكلات الامتثال الجزئي. بداية تُختار مبادئ العدالة للتعامل مع الحالة المثالية لأي مجتمع حسن التنظيم، حيث يفترض أن يكون الجميع متوفرين على القدرات اللازمة للتعاون، وأن يكون ثمة «امتثال دقيق». وتمامًا مثلما تفترض الأطراف في الوضع الأصلي أن أعضاء أي مجتمع حسن التنظيم يتوفر لديهم إحساس فعال بالعدالة ولن يبادروا، اعتياديًا، إلى انتهاك قوانين عادلة، فإنها تفترض أيضاً أن الأعضاء هم أعضاء مجتمع متعاونون طبيعيون على امتداد حياة كاملة، ويتوفرون على القدرات اللازمة للتعاون الاجتماعي (على القوى الأخلاقية). هذه معالجات مثالية (مثل افتراض التنافس المثالي في نظرية السعر). ويقول رولز إن هذه المعالجات المثالية تقدم مشكلة أيسر على المتابعة، كما توفر أساسًا للتعامل مع ظروف لا ترقى إلى المستوى المثالي، مثل الامتثال الجزئي أو جملة المشكلات الخاصة العائدة إلى العجزة[18]. إلا أن ما يكمن خلف هذه الافتراضات في المقام الأول هو رأي محدد عن أسس العدالة الاجتماعية. إنه مثال لمجتمع مواطنين أحرار متساوين يتحملون مسؤولية غاياتهم ويتعاونون في ما بينهم على أساس التبادلية والاحترام المتبادل. هذا المثال، لا مثال التعويض عن أشكال غير مستحقة من اللامساواة على أصعدة الرفاه، أو الموارد، أو الحظ، هو الذي يشكل أساس وجهة نظر رولز.

ومن جديد، فإن هذا يثير مسألة العلاقة بين مبدأ الفرق والحريات الأساسية

---

(17) انظر: Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Random House, 1999), pp. 54 ff.
للاطلاع على رد رولز، انظر: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Secs. 51, 168-176.

(18) تمامًا كما يتعين علينا أن نعرف سبب معاقبتنا للمخالفين كي نقرر طبيعة العقوبات الملائمة، مثلًا، نجدنا بحاجة إلى معرفة ما تتطلبه الحالة المثالية لأشخاص أحرار متساوين يتعاونون على أساس الاحترام المتبادل والتبادل من أجل إقرار ما يستحقه المعاقون من منطلق العدالة مقابل ما ينبغي فعله نيابة عنهم من منطلق الإحسان العام. هذه الملاحظات تقارب الشكوى المتكررة من أن إسقاط رولز لدراسة مشكلات المعاقين في الوضع الأصلي إن هو إلا تصرف مرتجل أو غير منصف بالنسبة إليهم. انظر كتابات براين باري وأ. سن، مثلًا، في البيبليوغرافيا وفان باريس (الفصل 5) من هذا المجلد.

المتساوية، إذ يؤمن رولز بأن من غير الممكن تقدير قيمة مبدأي العدالة أو تسويغهما بعيدَيْن أحدهما عن الآخر. ولكي يكون التصور ليبراليًا لا يكفيه الاعتراف بالحريات الأساسية وإضفاء صفة الأولية عليها. كذلك يسلم التصور الليبرالي للعدالة بنوع من الحد الأدنى الاجتماعي (social minimum)، بنوع من التأهيل الاجتماعي الأساس لامتلاك موارد ممكِّنة، ولا سيّما على صعيد الدخل والثروة. فالحريات الأساسية ليست، في غياب الحد الأدنى الاجتماعي، إلا حمايات شكلية، وهي أقل قيمة عند الناس الذين أُفقِروا وباتوا محرومين من أسباب الاستفادة من حرياتهم. وهكذا، فإن رولز يزعم أن أي نظرة ليبرالية توفر نوعًا من الحد الأدنى الاجتماعي من أجل ضمان قيمة الحريات الأساسية (*PL*, p. 6, 156 f.). فما يميز العدالة كإنصاف هو المساواتية (egalitarianism): فهي تحدد الحد الأدنى الاجتماعي في ضوء مبدأ الفرق[19]. ومبدأ الفرق هذا له الآن علاقة مميزة بمبدأ الحريات الأساسية المتساوية، فهو يتيح لألوان اللاتساوي في الدخل والثروة فرصة الوجود من أجل تحقيق التعزيز الأعظم لقدرة الأسوأ حالًا على ممارسة الحريات الأساسية المتساوية ممارسة فعالة:

> مع أخذ المبدأَين معًا، لا بد من تنظيم البنية الأساس بما يؤدي إلى تعظيم قيمة الأقل استفادة من مشروع الحرية المتساوية الكامل الذي يتقاسمه الجميع. وهذا يحدد «غاية العدالة الاجتماعية» (*TJ*, p. 205/179) (التأكيد مضاف).

إن «غاية العدالة الاجتماعية» ليست مجرد حماية الحريات المتساوية للجميع شكليًا، بل هي جعل الحريات الأساسية قابلة فعليًا للممارسة من جانب الجميع إلى درجة تؤدي إلى رفع قيمة الحرية لدى الأسوأ حالًا إلى الحد الأقصى. فضمان القيمة العظمى للحريات المتساوية يوفر أحد الأسباب

---

(19) يقول رولز لعل وجود طريقتين لكون الرؤية مساواتية هو مطلب المبدأ الأول القاضي بضمان القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية، ومطلب المبدأ الثاني المتمثل بالمساواة المنصفة في الفرص. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 6,

انظر أيضًا: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 132.

وحول مساواتية رولز انظر الفصل السادس في هذا الكتاب، تأليف نورمان دانيال.

الملزمة لمبدأ الفرق، عند رولز[20]. وفي أي نظام اقتصادي آخر، تكون قيمة الحرية بالنسبة إلى الأقل استفادة أقل مما هي في ظل العدالة كإنصاف. وبالنسبة إلى رولز فإن هذا يعني أن الحرية الفعالة للأقل حظًا يساوَم عليها لمصلحة مَن هم أفضل حالًا. وحده مبدأ الفرق يحقق التبادلية، بمعنى عدم نَيل من هم أفضل حالاً مكاسب على حساب الأعضاء الأشد فقرًا في المجتمع (Restatement, pp. 123-124).

ب) دفاعًا عن الوضع الأصلي

إن اللجوء إلى توافق افتراضي - على ما يستطيع الناس أن يوافقوا عليه أو أن يُبدوا استعدادًا لمثل هذه الموافقة في ظل ظروف معينة - يبقى ميزة عقيدة العقد الاجتماعي. لا أحد من حَمَلَة راية النزعة التعاقدية التاريخيين (هوبز، لوك، روسو، كانط) رأى الأمر الواقع القائم منطلقًا ملائمًا لبلوغ التوافق على القوانين والمؤسسات الاجتماعية. فحتى افتراض قابلية بلوغ التوافق في ظل الظروف الراهنة، كان من شأنه أن يفترض سلفًا صواب التوزيعات القائمة للحقوق، وميزات المساومة، وجملة القوانين والمؤسسات ذاتها التي لا بد للعقد الاجتماعي من أن يقرر عدالتها. فتجردًا من تأثير الظروف القائمة، يفترض هوبز ولوك أن التوافق العام يتم في ظروف ما قبل السياسة (وما قبل المجتمع، بالنسبة إلى هوبز) لنوع من حالة الطبيعة الافتراضية. وحالة الطبيعة هذه ليست الآن إلا حالة «تاريخية» بالمعنى التالي: سكانها لديهم معرفة بظروفهم ومصالحهم؛ وهم يعرفون كل شيء يمكن لأي فرد مموضع تاريخيًا أن يعرفه عن الظروف السائدة وعن أنفسهم. فالعقد الاجتماعي في حالة الطبيعة، من شأنه، مثله مثل أي عقد آخر، أن يتأثر بقدرة أطرافه على الوصول إلى المعلومات عن أنفسهم وعن أوضاع الآخرين.

إن أحد مناحي تأثير إدراك وضع المرء التاريخي في التوزيع الحاصل

(20) انظر: Joshua Cohen, «Democratic Equality,» *Ethics*, vol. 99 (July 1989), pp. 727-751, الذي يوضح العلاقة بين مبدأ الفرق، والحريات الأساسية، وأسس احترام الذات. انظر أيضًا الفصل 4 في هذا الكتاب، تأليف آمي غوتمان. انظر أيضًا: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 148-152.

للنفوذ السياسي يتجلى بوضوح في تسويغ لوك للمواطنة السلبية. فأي دستور سياسي، بالنسبة إلى لوك، لا يكون عادلًا إلا إذا استطاع أشخاص أحرار أن يتوافقوا عليه عبر سلسلة من التوافقات، بدءًا بحالة الطبيعة حيث يكون كل شخص متمتعًا بسلطة سياسية متساوية. إلا أن معرفة أطراف لوك المتعاقدة بظروفها في حالة الطبيعة، لا تلبث، على الرغم من انطلاقها من حقوق سياسية متساوية، أن تفضي إلى النتيجة الغريبة المتمثلة بقدرة أكثرية الأشخاص الأحرار على التخلي عن وضعهم السياسي المتساوي مقابل الحصول على مكاسب أخرى. فالحقوق السياسية قابلة، بالنسبة إلى لوك، للتخلي عنها، خلافًا لحرية الوجدان و«حق المحاكمة الخاصة». وهكذا، فإن لوك لا يتصور محافظة النساء، بل وحتى أكثرية الرجال (أولئك الذين لا تتوفر فيهم شروط الملكية) على حرياتهم السياسية في ظل الدستور.

إنها نتيجة غريبة حقًا، بالنسبة إلى وجهة نظر تنطلق من فرضية أن الحقوق السياسية المتساوية هي السمة المحددة لشرطنا الطبيعي. ولئن لم تكن كذلك أيام لوك، فإنها اليوم متناقضة مع قناعاتنا المدروسة عن العدالة[21]. لماذا يتعين على الجنس (gender) أو المُلكية أن يؤثرا في تمتع المرء بحق التصويت أو شغل أحد المناصب، أو في مكانة الإنسان بوصفه مواطنًا متساويًا؟ ذلك فقط لأن شاغلي حالة الطبيعة، بحسب لوك، يعرفون ميزاتهم الخاصة وظروفهم الاجتماعية التي تضع طبقة الميسورين في موقع يمكّنهم من استغلال مكانتهم المميزة، وصولًا إلى إقناع الآخرين بالتخلي عن مكانتهم السياسية المتساوية المتاحة أصلًا للجميع مقابل التمتع بنعم المجتمع السياسي. إلا أن جنس الشخص أو ثروته لا ينطويان، وإن كانا مهمين بالنسبة إلى أنواع معينة من العقود، على أي أهمية أخلاقية على صعيد الموافقة على مبادئ العدالة بالنسبة

(21) يناقش رولز أهمية أحكام أخلاقية معتبرة ورواية التوازن الفكري ذات العلاقة على الصفحات: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 19-21, and pp. 47-52, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 17-19, and 40-45.

للاطلاع على بحث للأمر انظر القسم 1 من الفصل 3، تأليف ت. م. سكانلون في هذا المجلد.

وحول الطبيعة التاريخية لعقد لوك الاجتماعي، انظر: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 16, and 52-54.

إلى البنية الأساس للمجتمع. ذلك هو ما يدعو رولز إلى فرض «حجاب الجهل» (veil of ignorance) على الأطراف، حارمًا إياهم من الاطلاع على هذه المعلومة، جنبًا إلى جنب مع أي معلومة أخرى قد تفيد الأطراف أو تضرهم في مناقشاتهم وتوافقهم. وهكذا، فإن القرار حول مبدأي العدالة يجرَّد من التاريخ، يُجعل لاتاريخيًّا، وصولًا إلى جعله قرارًا محايدًا مئة في المئة في ما يخص مكانة الناس الاجتماعية، وميزاتهم وقابلياتهم الطبيعية، بل وتصوراتهم للخير.

يتولى حجاب الجهل مهمة إلغاء المعلومات التي لا تنطوي، بزعم لوك، على أي أهمية أخلاقية بالنسبة إلى القرار بشأن مبدأي العدالة[22]. والفلاسفة مختلفون، بالطبع، حول الأهمية الأخلاقية للمعلومات بالنسبة إلى إقرار مبدأي العدالة. سيقول الحريّاتيون إن معرفة حقوق ملكية المرء وموقعه التفاوضي ذات أهمية بالنسبة إلى أي عقد ما دام المرء متمتعًا بهما وفقًا للمبادئ الحريّاتية. ومن شأن هؤلاء أن يبادروا بعد ذلك إلى رفض الفكرة القائلة بوجود نوع من التوافق الافتراضي اللاتاريخي حول مبدأي العدالة[23]. ويحذو النفعيون، وكذلك الهوبزيون المعاصرون، حذو الحريّاتيين، ولكن لأسباب مختلفة. إن الحل الملائم، وفقًا لكثير من النفعيين، لمشكلة الانحياز واستغلال الناس لمواقعهم لدى اتخاذ قرارات أخلاقية يكمن في فرض حجاب جهل «رقيق»: تمكين الأطراف من وضع أصلي زاخر بالمعلومات التاريخية، بما فيها معرفة رغبات الجميع واهتماماتهم، مع حرمانهم فحسب من معرفة هوياتهم في المجتمع. وعندئذ لا يكون الناس في وضع يمكّنهم من الإفادة من معرفة أحوالهم الخاصة وتصوراتهم للخير[24]. وفي ظل عدم الانحياز الأكثر تواضعًا هذا،

---

(22) «ببساطة، ليست الفكرة هنا إضفاء الحيوية على الضوابط بما يؤدي إلى أن يبدو فرضها على ألوان الدفاع عن مبادئ العدالة، وعلى هذه المبادئ نفسها، إذًا، أمرًا معقولًا». يزعم رولز أن الشروط «المتجسدة في وصف الوضع الأصلي هي شروط نقبلها فعلًا في الواقع. أو إذا لم نكن فاعلين فقد يمكن إقناعنا بأن نفعل من طريق التأمل الفلسفي»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 18, and 21, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 16 and 19.

(23) انظر: Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 198-204, للاطلاع على أحد انتقادات دعاة التحرر للوضع الأصلي.

(24) انظر، مثلًا، الإحالات على ج. هارساني (J. Harsanyi) و ك. بينمور (K. Binmore) في بيبليوغرافيا هذا الكتاب، وفي الهامش 25.

تبقى الأطراف مستمرة في التوفر على معرفة بالرغبات والاهتمامات الموجودة. ويجادل النفعيون قائلين إن هذه المعلومات مهمة بالتأكيد، فما الغاية الممكنة للعدالة إن لم تكن تعزيز المصالح الإنسانية الموجودة؟

تتمثل إحدى مشكلات هذا الطرح بأنه يبقى قاصرًا عن توفير علاج كلي لعلّة الانحياز إلى المصالح المهيمنة. فمع أن الأطراف قد لا تعرف وضعها في المجتمع، من شأن وضع أولي مغطى بحجاب رقيق أن يستمر في تمكينها من الاضطلاع بأدوار المحاباة أملًا في أن تكون بين أولئك الذين يؤيدون موقف الأكثرية المسيطرة وقيمها. يضاف إلى ذلك أن الوضع الأولي القائم على معرفة وقائع اجتماعية مع جهل وضع المرء الاجتماعي يبقى قاصرًا عن مقاربة المسألة الحاسمة المتمثلة بعدالة الأوضاع الخلفية القائمة التي قادت إلى الوضع الراهن. يُنظر إذًا إلى رغبات الناس على أنها مسلّمات، بصرف النظر عن ظروف نشوئها أو مدى لامعقوليتها؛ ثم تمكّن هذه الرغبات من التأثير في، بل حتى من تحديد التوافق النهائي على مبدأي العدالة. فمثلًا، من شأن الاكتفاء بفرض حجاب جهل رقيق على مجتمع معزول عنصريًا، أو (تأكيدًا للنقطة) على مجتمع عبودي، أن يبقى عرضة للنزوع إلى افتراض أن لا شيء ظالمًا في العنصرية والفصل العنصري، بل وفي امتلاك العبيد، ما دام عقلانيًا، أن يجازف المرء بولوج باب المجتمع بصفته عضوًا حرًا في الطبقة المهيمنة. ولكن، ما الذي يلزمنا بالنظر إلى مثل هذه الظروف واضحة الظلم وإلى الرغبات غير المعقولة التي تفرزها، على أنها حجر الزاوية في حسم موضوع عدالة المؤسسات الاجتماعية ومعقولية التوقعات؟ علاجًا لهذه المشكلة، لن يكفي إلغاء رغبات «معادية للمجتمع»، مثل الرغبة في امتلاك العبيد أو الرغبة في العيش بعيدًا عن الأقليات العنصرية[25]. وهذا الحل المقترح لا يتناول، حتى إذا كان فعالًا في هذا المثال، إلا الأمثلة الأكثر تطرفًا لمشكلة عامة. هل يتعين علينا أن نكتفي بفرض حجاب رقيق على سكان مجتمع تراتبي تقليدي

---

(25) هذا مقترح من جون هارساني علاجًا لمشكلات مشابهة أثارها حجاب الجهل الرقيق عنده: John C. Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behavior,» in: Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), p. 56.

تكون الأكثرية الساحقة فيه قانعة بالواقع الراهن ومن شأنها أن تكون سعيدة بحرمان ذاتها والآخرين من حرية الدين والكلام أو حق الاقتراع؟ بعض الجماعويين والنفعيين قد يرون ذلك، لأنه، طبقًا لأساس نظراتهم، تبقى المعلومات عما هو موجود من أوضاع وتصورات للخير ذات شأن في حسم مسألة مبدأي العدالة الأساسيين.

وإذ يلغي معرفة جميع المعلومات التاريخية، يتولى حجاب الجهل «السميك» لدى رولز ضمان عدم إخضاع مبدأي العدالة لتأطير شروط أي وضع اجتماعي محدد، أو لتصميم هادف إلى تعزيز أو تمييز أي تصور خاص للخير. هذا لا يعني أن الوضع الأصلي «محايد» بين تصورات الخير، لأنه ليس كذلك. فالمبادئ المختارة في الوضع الأصلي تبادر بوضوح إلى حظر تصورات معينة (مثل العقائد العنصرية وغير المتسامحة)، وإلى جعل تصورات أخرى صعبة البلوغ في ظل ظروف أي مجتمع حسن التنظيم (مثل الأديان التقليدية المتطلبة لشرطَي تعليم بحد أدنى وخضوع اجتماعي واسع كي تنجح). غير أن ما يبدو هو أن الحياد بين تصورات الخير ليس هدفًا مرجوًّا من البداية - فأي معنى، آخر المطاف، للحياد إزاء العقائد العنصرية أو غيرها من العقائد غير المتسامحة، تلك العقائد التي تتنكر لقيم الإنصاف والحرية المتساوية؟ بدلًا من استهداف التحلي بالحياد بين الرغبات أو الإنصاف مع تصورات الخير، يحاول الوضع الأصلي، بحسب رولز، التماس الإنصاف «للأشخاص»، بوصفهم متساوين، ذوي قدرات نقدية على تأمل تصوراتهم للخير، وتبنيها، ومتابعتها[26]. وعلى هذا الصعيد، فإن الوضع الأصلي يضفي أهمية، لا على غايات موجودة، بل على حرية الناس وقواهم الأخلاقية في صوغ غاياتهم وتصويبها. لذا، فإن شروط الوضع الأصلي تشجع نوعًا من التباين أو الاختلاف بين تصورات الخير. ومن هذه الناحية، فإن الوضع الأصلي يقوم، بالضرورة، على مبادئ ليبرالية بامتياز تضمن المساواة في الحريات الأساسية.

---

(26) انظر: Rawls, «Fairness to Goodness,» in: Rawls, *Collected Papers*, esp. pp. 270-271,

انظر أيضًا حول الليبرالية والحياد: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 191-194.

ثمة اعتراضات كثيرة على الوضع الأصلي عند رولز، كما على دفاعه من هذا المنطلق عن مبدأي العدالة. لن أستطيع هنا أن أعاين إلا واحدًا من الاعتراضات الأبرز. ينبغي لهذا أن يوفر فكرة أفضل عن أسلوب رولز في النظر إلى ترابط الوضع الأصلي مع مبدأي العدالة، وتمييز روايته عن وجهات نظر مشابهة ظاهريًا.

لننظر، أولًا، إلى رواية رولز لقصة عقلانية الأطراف في الوضع الأصلي (*TJ*, Sec. 25). تبقى الأطراف عقلانية، بالمعنى الرقيق المعتمد في العلوم الاجتماعية، ما دامت مكتفية باختيار مبادئ لمجرد تعزيز مصالحها. إنها لا تنطلق من أي دوافع أخلاقية، وتظل عديمة المبالاة برفاهها وأوضاعها في ظل الظروف الخاصة للوضع الأصلي. ومن الخطأ الآن أن يقال، كما يفعل كثيرون، إن أطراف رولز أنانية خالصة، مثل الأنانيين العقلانيين. إنهم ليسوا أكثر أنانية من لاعبي شطرنج يلعبون ليفوزوا، أو متسوقين باحثين عن أدنى الأسعار. تمامًا كما يتذرع لاعبو الشطرنج والمستهلكون العاديون بسائر أنواع القناعات والدوافع الأخلاقية، جنبًا إلى جنب مع مشاعر الخير إزاء الآخرين، فإن من المفترض أن أطراف الوضع الأصلي تنطلق أيضاً من القناعات، والدوافع، والمشاعر نفسها. يضاف إلى ذلك أن من المفترض أن تكون الأطراف بعيدة عن الأنانية من دون لبس، لأنها قادرة على الإحساس الفعال بالعدالة - إن كانت لديها رغبة، لا في التصرف وفقًا للعدالة وحسب، بل ومن أجلها أيضًا. وهذا الدافع يبرهن، آخر المطاف، على أنه حاسم بالنسبة إلى خطاب رولز دفاعًا عن مبدأي العدالة واستقرارهما. إلا أن الأطراف لا تبادر، في ما يخص هذا القرار المحدد - أعني قرار مبدأي العدالة المتعلقين بالبنية الأساس للمجتمع - إلى التصرف من منطلق مشاعرها الخيرية والعواطف الأخلاقية[27]. ليست فكرة الوضع الأصلي إلا لابتكار حالة اختيار «يكون فيها القرار العقلاني خاضعًا لقيود معقولة

(27) بات ملائمًا جزئيًا تجنب الإيحاء بأن افتراض انطواء عدم الاهتمام المتبادل على كون الأطراف أنانيين يشير إلى أن رولز، منذ نظرية صار يتكلم على الأطراف بوصفهم «ممثلين» لأشخاص أخلاقيين في مجتمع حسن التنظيم، وعلى أن الأطراف تتصرف من منطلق نوع من الإيمان بخدمة مصالح الأشخاص الذين تمثلهم، انظر: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. pp. 84-85.

(أخلاقية)» فرضتها الشروط على الاختيار في الوضع الأصلي. ويؤمن رولز بأن من شأن هذا المسار أن يعزز قدرًا أكبر من الوضوح، وبأن النهج البديل القائم على إضفاء دوافع أخلاقية على الأطراف لن يقود إلى الاختيار المحدد لنوع من تصور العدالة (*TJ*, pp. 148-149/128-129; 584/512).

إن وصف الأطراف بأنهم وكلاء عقلانيون صارمون، خيارهم خاضع لقيود أخلاقية، يتيح لرولز فرصة استحضار نظرية الاختيار والقرار العقلانيين في ظل شروط اللايقين. ففي نظرية القرار تقتضي الممارسة المعتمدة في ظل شروط اللايقين إضفاء تخمينات احتمالية على بدائل مستندة إلى المعرفة المحدودة المتوفرة للمرء. وتبعًا لنظرية القرار البايساني (Bayesian)، حيث لا وجود لمثل هذه المعرفة المحدودة لبناء أحكام الاحتمال على أساسها، من شأن أصحاب الاختيار العقلانيين أن يضفوا قدرًا متساويًا من الاحتمال على كل حصيلة يواجهونها. لنفترض الآن أن أحد أصحاب الاختيار يلتمس تعظيم النفع الفردي. وقد جادل أستاذ الاقتصاد جون هارساني (John Harsanyi) قائلًا إن من شأن أي صاحب اختيار أن يبادر، في مواجهة حجاب جهل رقيق يتيح معرفة كاملة عن المجتمع وعن تفضيلات الجميع فيه ولكن يفرض الجهل بهويته الخاصة، إلى إضفاء احتمال متساوٍ على أن يكون كل شخص في المجتمع. ولتعظيم المنفعة الفردية سيقوم صاحب الاختيار بالتماهي المتعاطف مع الأشياء المفضلة لكل شخص، ويطرح سؤال: ما مقدار النفع الذي كنت سأختبره لو كنتُ صاحب تفضيلات الفرد i في ظل شروط C؟ وبمضاعفة المنفعة التي كان من شأن صاحب الاختيار أن يختبرها في ظل C لو كان هو i_1، i_2، i_3.... i_n، بمقدار 1/ n (وفقًا لافتراض الاحتمالات المتساوية)، ومع جمع النتائج، يكون صاحب الاختيار العقلاني محققًا قدرًا من المنفعة المتوقعة إذا كانت حصيلة X أو Y في ظل C قد تم اختيارها. بمعنى:

$U= 1/n\ Ui_1 + 1/n\ Ui_2 + 1/n\ Ui_3 \ldots\ldots + 1/n\ Ui_n$ من أصحاب الاختيار العقلانيين في قيامه بتعظيم منفعته خلف حجاب الجهل الرقيق، يبدو صاحب الاختيار العقلاني وكأنه كان عاكفًا على تطبيق مبدأ معدل المنفعة الوسطي.

وماذا الآن عن قاعدة اختيار الفرق الأعظم (maximin) الذي قام رولز بجعل الأطراف يطبقونها في وضعه الأصلي؟ يزعم هارساني أن إظهار مدى عبثية الفرق الأعظم أمر سهل. افترض، مثلًا، أن لديك فرصة الاختيار بين رهانين، (1) و(2)، لكل منهما حصيلتان (أ) و(ب). وأنت لا تعرف احتمال الحصيلتين (أ) و(ب)، إلا أنك تعرف تعويضي الرهانين المتعاقبين:

	أ	ب
(1)	دولار واحد	دولاران
(2)	عشرة سنتات	مليون دولار

من الواضح لدى النظر إلى هذين المثالين أن أي شخص عقلاني لن يتردد في اختيار البديل رقم (2). واتباع قانون الاحتمالات أيضًا يوحي بذلك[28]. إلا أن الاستراتيجية الأعظم تتطلب، نظرًا لإلزامها إيانا بالتركيز على وضع الأسوأ حالًا، اختيار الرقم (1) لأنك تتجنب الحصيلة الأسوأ، أي السنتات العشرة، في حال سيادة ظروف (أ). غير أنك، حين تختار الرقم (1)، تكون قد تخليت عن فرصة تحقيق مكاسب هائلة من أجل الاطمئنان إلى الحصول على 90 سنتًا إضافيًا. يبدو هذا واضح اللاعقلانية. وهكذا فإن هارساني يقول إن «رولز يقع في الخطأ التقني المتمثل بإسناد تحليله إلى قاعدة قرار شديدة اللاعقلانية، إلى مبدأ الفرق الأعظم، التي تنطوي على مضاعفات عملية عبثية»[29].

لا شك في أن مقولة الفرق الأعظم استراتيجية لاعقلانية في ظل ظروف شديدة الاتصاف باللايقين. ورولز يقرّ بهذا[30]. إلا أن مجرد كونها لاعقلانية أكثر الأحيان لا يعني أن اتباع مبدأ الفرق الأعظم ليس عقلانيًا «بالمطلق». ماذا

---

(28) لأن المنفعة المتوقعة لـ (2) هي 500.000 دولار [= (0.5 × 10) + (0.5 × 1000.000)] في حين أن المنفعة المتوقعة لـ (1) ليست إلا 1.50 دولارًا ونصف الدولار [= (1 × 0.5) + (0.5 × 2)].

(29) انظر: Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behavior,» in: Sen and Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, p. 47.

(30) للاطلاع على مثال رولز بالذات عن لاعقلانية الفرق الأعظم في معظم الظروف، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 157, and *A Theory of Justice* (1999), p. 136.

لو كنت، في المثال السابق، بحاجة إلى دولار واحد مباشرة لإنقاذ طفلك؟ أو ماذا لو كان أحد تنانين الثروة، من أمثال بيل غيتس، مغرمًا باستجرار المتعة المعكوسة من منح الناس فرصة الانخراط في لعبة الروليت الروسية أملًا في الحصول على ثروات هائلة؟ أنت لا تعرف شيئًا عن المسدس (المسدسات) التي يستعملها. وسواء أكنتَ ميالًا إلى اللعب أم لا، لن يكون عقلانيًّا استنادك في قرارك إلى افتراض وجود احتمال متساوٍ لأن تصبح الشخص الأغنى في العالم، أو لأن تودي بك الطلقة، أو إلى أي افتراض حول تركيبة السلاح المستعمل. قد لا يكون في مسدس التنين سوى حجرتين وطلقة واحدة، أو قد يكون، إذا كنت محظوظًا، ذا ست حجرات وطلقة واحدة. وقد يكون المسدس بست حجرات وخمس طلقات؛ أو قد تكون اللعبة قائمة على عشرة آلاف مسدس منها 9999 ملأى بالطلقات ومسدس واحد فيه خمس طلقات فقط. ليس ثمة أي أساس يمكّنك من معرفة شيء عن هذه الوقائع. وفي مثل هذه الظروف بالغة الصعوبة، لا يتعين على المرء أن يكون عازفًا عن المخاطرة كي يمتنع عن التعويل على الاحتمالات ويسارع بحصافة إلى رفض رهان تنين الثروة.

لنعاين الآن مشكلة قرار تشبه تلك التي تصورها رولز (وإن بقيت منطوية على معلومات واقعية لا تتيحها أطروحته الأصلية). انظر في لعبة الحظ التالية؛ أنت في مواجهة الخيارات وجداول الجوائز التالية:

		وضعا العالم (أ)	وضعا العالم (ب)		مجموع المنافع المتوقعة مع افتراض الاحتمال المتساوي
الخياران	(1)	100-	500	=	200
	(2)	100	200	=	150

من الممكن للأمر أن يحصل إذا كان (1) و(2) خيارين محتملين، و(أ) و(ب) ممثلين لاثنين من أحوال العالم. الأرقام تمثل الجوائز المحتملة، تمثل ما تحصل عليه إذا وقع اختيارك على أحد البديلين: (1) و(2) وعلى وضعي (أ) و(ب) للعالم. من شأن هذه الجوائز أن تكون أرباحًا (بالدولارات) من الرهانات، أو منافع وسطية اختبرها (مدى الحياة) أفراد في طبقتي (أ) و(ب) الاجتماعيتين المختلفتين، وفي مجتمعي (1) و(2)، على التوالي.

افترض الآن أنك لا تعرف أي شيء عن أرجحية أي من البديلين (أ) أو (ب). يقول البايسانيون إن علينا، ونحن غافلون عن احتمالات (أ) و(ب)، أن نلوذ بمبدأ السبب غير الكافي: علينا أن نحسب المنافع المتوقعة من الخيارين (1) و(2) كما لو كان كل من احتمالي (أ) و(ب) يساوي 0.5 ونختار المسار الذي تكون منفعته المتوقعة عظمى. علينا، إذًا، أن نختار (1) بدلًا من (2) (لأن المنفعة المتوقعة من (1) هي [− 100 (0.5) + 500 (0.5) = 200] تفوق المنفعة المتوقعة من (2): [100 (0.5) + 200 (0.5) = 150].

ولكن افترض الآن، وأنت المراهن الغافل، أن 90 في المئة من المراهنين اختاروا (أ)، و10 في المئة اختاروا (ب). وبعد الحصول على المعلومات الدقيقة نستطيع أن نقول إن الأرجحية الواقعية لـ (أ) هي 0.9 ولـ (ب) هي 0.1. فتكون المنفعة المتوقعة لاختيار (1): − 40 [− 100 (0.9) + 500 (0.1) = − 40]، في حين تكون المنفعة المتوقعة من اختيار (2): 110 [100 (0.9) + 200 (0.1) = 110]. بمعنى:

		وضعا العالم			مجموع المنافع المتوقعة مع افتراض المعلومات الدقيقة
		(أ)	(ب)		
الخياران	(1)	100 -	500	=	40 -
	(2)	100	200	=	110

تبعًا لموضوع الرهان، من شأن بناء توقعات من منطلق مبدأ السبب غير الكافي أن يتمخض إما عن نكسة ثانوية، أو عن خراب كامل. إذا كان كل ما ينطوي عليه الاختيار بين (1) و(2) اختيارًا بين رهانات على جياد، أو تصويتًا على تشريع ثانوي ما، فإن من شأن السبب غير الكافي أن يشكل أساسًا لاستراتيجية عقلانية، إذا كنت تجهل المعلومات ذات العلاقة، لأنك ستتوفر لك فرصة إعادة اللعب لتعويض الخسائر. أما إذا كانت حياة الشخص، أو مجمل الآفاق المستقبلية، هي موضوع الرهان، فإن الأمر يبدو مختلفًا كليًا. افترض أنك عاكف على اختيار المجتمع الذي ستنتسب إليه: المجتمع (1) رأسمالي تحرري قائم على قاعدة «دعه يعمل»، في حين يكون المجتمع (2) ديمقراطيًا اجتماعيًا قائمًا على توفير الحد الأدنى الاجتماعي. ثمة طبقتان في كل مجتمع: (أ) و(ب) تمثلان: غير المحظوظين (أ) والميسورين (ب) في كل من المجتمعين. ونظرًا

إلى أن خطر الوقوع في خانة غير المحظوظين 0.9، فإن من البؤس الشديد حقًا افتراض العكس والمبادرة إلى الاختيار انسجامًا مع مبدأ السبب غير الكافي والانتهاء في الخانة (أ)، خانة الطبقة الأسوأ حالًا في أي مجتمع تحرري.

يزعم البايسانيون [أتباع العالم توماس بايس (Thomas Bayes)] المتشددون أن مبدأ السبب غير الكافي هو الاستراتيجية العقلانية الواجب اعتمادها في ظل اللايقين الكامل، بصرف النظر عن موضوع الرهان. ولكن، بأي معنى تكون عقلانيةً مخاطرةُ المرء بمستقبله، أو بحياته نفسها، اعتمادًا على استراتيجية (استراتيجية السبب غير الكافي تحديدًا) من دون أدلة داعمة ولا أي سبب لتبنيها من نواحٍ أخرى؟ فمبدأ السبب غير الكافي يقول إن علينا، في حال عدم وجود ما يدعو إلى تفضيل رزمة من الاحتمالات على أخرى، أن نوزع الاحتمالات بالتساوي على كل واحدة من الحصائل[31] أما إذا كان ثمة سبب غير كافٍ يرجح كفة إحدى رزمتي الاحتمالات على الأخرى، فلا بدَّ من أن يتبع أن ليس هناك أي سبب لتخصيص احتمال متساوٍ أيضًا. وإذا كان بلا أساس كل تخصيص لاحتمالٍ، فقد يكون التصرف العقلاني متمثلًا بعدم تخصيص أي احتمال بتاتًا[32]، أقلّه، في ظل ظروف الحياة والموت، أو حين تكون آفاق المرء المستقبلية موضوع رهان، مع عدم وجود أي بديل مقبول.

يمثل هذا صورة تقريبية للمحاكمة الكامنة خلف دحض رولز لفكرة تبني مبدأ السبب غير الكافي في الوضع الأصلي[33]. إلا أن رفض فرضية تساوي

(31) كتب هارولد جفري (Harold Jeffreys) يقول: إذا كان ثمة ما يدعو إلى عدم تصديق هذه الفرضية بدلًا من تلك، فإن الاحتمالات متساوية...فالقول إن الاحتمالات متساوية لا يعني بالتحديد إلا أننا لسنا متوفرين على أساس سليم للاختيار بين البدائل... وقاعدة وجوب عدّها متساوية ليست إعلانًا لأي إيمان بشأن التركيبة الفعلية للعالم، كما إنها ليست أي استدلال من تجربة سابقة؛ لعلها ليست إلا الطريقة الرسمية للتعبير عن الجهل. Mark Kaplan, *Decision Theory as Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 26 n.

(32) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Section 28,

انظر أيضًا: Michael Resnick, *Choices Theory of Probability*, 3rd ed. (Oxford, UK: Clarendon Press, 1961), pp. 33-34, and Kaplan, *Decision Theory as Philosophy*, p. 27.

(33) لا بد هنا من أن نتذكّر أن الأطراف في وضع رولز الأصلي، خلافًا للأمثلة الواردة في النص، لا تعرف حتى الجوائز المحتملة المترتبة على الاختيار بين البدائل.

الاحتمالات في ظل ظروف اللايقين الكامل ليس بالضرورة لمصلحة تفضيل استراتيجية الفرق الأعظم. لا بد من توفر شرطين آخرين لجعل تبني الفرق الأعظم عقلانيًا. وهذان الشرطان هما: أولًا، أن يكون الاختيار المميز باتباع استراتيجية الفرق الأعظم بديلًا معقولًا نستطيع التعايش معه. فليس ثمة ما يدعو إلى اتباع الفرق الأعظم إذا ما تمخض عن أسوأ الحصائل غير المقبولة، عن حصيلة أفضل هامشيًا فقط من حصيلة أخرى ممكنة بالغة السوء. وبعد توفير هذا الشرط يكون كل وضع مقبولًا، بقطع النظر عن الحصيلة. ثانيًا، أن يكون لسائر البدائل الأخرى حصائل بالغة السوء لا نستطيع التعايش معها وقبولها (ما قد يلغي كون استراتيجية الفرق الأعظم استراتيجية ملائمة إذا كانت لبديلٍ آخر حصيلة بالغة السوء يمكن التعايش معها وقبولها)(34).

يجادل رولز قائلًا إن شروط اتباع استراتيجية الفرق الأعظم الثلاثة هذه تكون متوفرة في الوضع الأصلي حين يكون الاختيار بين مبادئ العدالة وصيغ مختلفة لمبدأ المنفعة. ولأن مجمل آفاق المرء المستقبلية يكون موضوع رهان في الوضع الأصلي، وليس ثمة أي أمل بإعادة التفاوض على الحصيلة، فإن من شأن أي شخص عقلاني أن يوافق على مبادئ العدالة بدلًا من مبدأ المنفعة (على الصعيدين المتوسط أو الإجمالي). فمبادئ العدالة تقتضي، بصرف

---

(34) حجة رولز هي أن مقولة الفرق الأعظم استراتيجية عقلانية في ظل شروط تعرض ثلاثة ملامح: أولًا، «وضع استحالة معرفة الاحتمالات، أو بالغة الخطر»؛ ثانيًا، «توفر الشخص الذي يختار على تصور للخير يجعله قليل الاهتمام أو عديمه بما يمكن أن يفوز به إضافة إلى الجائزة الدنيا التي يستطيع، في الواقع، أن يكون واثقًا منها عبر اتباعه لقاعدة الفرق الأعظم»، وثالثًا، «للبدائل المرفوضة حصائل يكاد يتعذر على المرء قبولها»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 154-155, and *A Theory of Justice* (1999), p. 134,

يقول رولز إن الوضع الأصلي يقوم بعرض هذه الملامح الثلاثة جميعًا. أما منتقدو رولز فيركزون، طبيعيًا، على الشرط الأول وحده ويتجاهلون، عادة، الشرطين الآخرين اللذين يفرضهما رولز على عقلانية توظيف مقولة الفرق الأعظم.

يعترض اقتصاديون وفلاسفة كثيرون على استخدام رولز استراتيجية الفرق الأعظم الذي يسلّم بأن من شأن حجاب الجهل الرقيق عند رولز أن يبرر استخدام استراتيجية الفرق الأعظم، انظر: Brian Barry, *Theories of Justice* ([Berkeley, University of California Press, 1989]), p. 224, and Ken Binmore, *Playing Fair* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), vol. I: *Game Theory and the Social Contract*, p. 331.

النظر عن الموقع الذي يشغله المرء في المجتمع، توفر إمكان التمتع بالحقوق والموارد اللازمة لممارسة القدرات العقلانية في متابعة طيف واسع من تصورات الخير. أما مع مبدأ المنفعة، فلا وجود لمثل هذه الضمانة. ليس هناك، بالطبع، أي ضمان، لدى الإقدام على اختيار مبادئ العدالة، لأن يكون الجميع في أوضاع تمكنهم من متابعة تصوراتهم الراهنة للخير أيضًا. فأي ثري صاحب نفوذ، مثلًا، قد يكف عن الاستمتاع بوضعه الممتاز. ولكن، لا مبدأ المنفعة، ولا أي تصور أخلاقي تقليدي آخر سيكون مؤهلًا لتأمين جملة الحقوق والموارد التي ينعم بها الثري راهنًا. ويتفق جل النظريات الأخلاقية على أن العدالة ليست مجرد تحسين باريتوي (Pareto improvement) لأوضاع قائمة، لأن الوضع الراهن نفسه قد يكون ظالمًا. يتوفر لجميع الأشخاص، مع العدالة كإنصاف، أقلّه، على جملة الحريات، والفرص، والموارد الضرورية لامتلاك حرية متابعة طيف واسع من تصورات الخير. وهذا ليس مضمونًا في ظل مبدأ المنفعة.

إن السجالات الدائرة حول عقلانية خيار الفرق الأعظم في الوضع الأصلي أدت إلى طمس ثلاث حجج أخرى يعوِّل عليها رولز لدعم مقولة العدالة كإنصاف (جميعها في القسم 29 من نظرية في العدالة). كل من هذه الحجج معتمدة على مفهوم «مجتمع حسن التنظيم» (well-ordered society). ولأن اثنتين منهما تعولان أيضًا على الاستقرار الذي ينعم به مجتمع حسن التنظيم، فسنناقشهما في القسم التالي. تنبع أولى حجج رولز الثلاث من فكرة أن الاختيار في الوضع الأصلي نوع من التوافق، وهذا الوصف ينطوي على «ضغوط التزام» معينة[35]. وكخلفية لهذه الحجة، لننظر إلى الاعتراض المتكرر على عدم وجود توافق حقيقي بين الأشخاص في الوضع الأصلي بسبب حجاب الجهل. عمليًا، يتم وصف الأطراف بالطريقة عينها، لأنها لا تعرف شيئًا مميزًا عن نفسها، فلا يبقى أي أساس للمساومة منذ البداية. لا معنى، إذًا، لإطلاق

(35) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 176-177, and *A Theory of Justice (*1999), pp. 153-154,

انظر أيضًا: Rawls, *Collected Papers*, pp. 250-252,

للمزيد من مناقشة ضغوط الالتزام. انظر أيضًا: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 103-104,

صفة العقد أو الاتفاق على قرارها. في الحقيقة، لا ينطوي الوضع الأصلي إلا على الاختيار العقلاني لشخص واحد[36].

ينطلق الاعتراض من افتراض أن جميع العقود شبيهة بالعقود الاقتصادية، من حيث وجوب انطوائها على المساومة القائمة على مصالح متنافرة. غير أن أحدًا من كبار حملة راية التعاقد التاريخيين - لوك، روسو، كانط، أو حتى هوبز - لم يتصور عقده الاجتماعي موضوعًا في خانة صفقة اقتصادية[37]. فخلف لجوئهم (كما لجوء رولز) إلى نوع من العقد الاجتماعي تكمن فكرة مفادها أن كل عضو في المجتمع يجب أن يكون قادرًا على التسليم بشروط التعاون نفسها، لأن الجميع يحققون مصالح معينة يتوفر عليها كل واحد منهم. «والاعتراف المتبادل» (matual acknowledgment) بالمبادئ المتضمنة هنا يبرر عبارة «الاتفاق»، كما يمكن «للالتزام المتبادل المسبق» (mutual precommitment) الوارد أن يعد «عقدًا» بالمثل تمامًا. فموافقة أي شخص مشروطة بموافقة الآخرين أيضًا، ويقدم الجميع على ربط أنفسهم عبر الدخول الدائم في علاقات اجتماعية وسياسية من أجل تحقيق أغراض مشتركة معينة جنبًا إلى جنب مع مصالحهم الفردية[38]. وما عقود الزواج إلا مثال واحد من أمثلة الالتزام المسبق المتبادل الذي لا يكون صفقة أو مستندًا إلى نوع من صراع المصالح، بل ينطلق من افتراض وجود أغراض مشتركة.

---

(36) يقوم دايفد غوتيه وجان هامبتون بين آخرين، بإثارة هذا الاعتراض (انظر إشارات البيبليوغرافيا). فعليًا لا توصف الأطراف بالطريقة عينها. فلديها تصورات مختلفة للخير، مثلًا. وجهلها بدقائق تصوراتها للخير، أو لأي حقائق مميزة عن ذواتها، لا يعني أنها الشخص نفسه أكثر من كون فريق من علماء الرياضيات، وجميع أفراده عازمون على إثبات النظرية نفسها متجردين من ملامحهم واختلافاتهم الشخصية، هم الشخص ذاته.

(37) ليس العقد الاجتماعي بنظر هوبز إلا اتفاق تفويض متبادل، يفوِّض الجميع بمقتضاه صاحب السيادة بوصفه وكيلهم لممارسة سائر السلطات اللازمة لفرض قوانين الطبيعة.

(38) عند هوبز يبادر الجميع إلى تفويض صاحب سيادة لتحقيق مصالحهم المشتركة في ظل السلام والازدهار (شروط الخلفية اللازمة لمتابعة مصالحهم الفردية بفاعلية). ويطلق لوك على حالة الطبيعة اسم «جماعة طبيعية» لأن الجميع يعترفون بقوانين الطبيعة الأخلاقية ويفترض فيهم أن يكونوا ذوي مصلحة فيها. أما عند روسو وكانط، فإن لجميع الأطراف مصلحة في الحرية والمساواة. وعند رولز يفترض أن للجميع مصلحة في العدالة والعيش معًا على قاعدة الاحترام المتبادل.

إن فهم الوضع الأصلي على هذا النحو يسلط الضوء على السبب الكامن وراء القول بانطوائه على نوع من العقد أو الاتفاق. فعبر التوافق المتبادل، وشرطَ انخراط الآخرين أيضًا في العملية، تبادر الأطراف كلها، سلفًا، إلى الالتزام بمبادئ معينة دومًا. وينعكس التزامها المسبق في واقع أن أي وسائل لا تمكّن فردًا أو أكثر من التمرد على شروط التزامه بعد تجسّد هذه المبادئ في مؤسسات. والنتيجة هي أن على الأطراف أن تكون جدية في التعامل مع جملة الالتزامات القانونية والضغوط الاجتماعية التي سترتبها على نفسها لعدم وجود أي مجال للعودة إلى الوضع الأولي. فإذا لم تكن جادة في إيمانها بقدرتها على القبول بمتطلبات تصور معين للعدالة وتكييف تصرفاتها وخططها الحياتية معه، تكون هذه أسبابًا وجيهة لتجنب اختيار تلك المبادئ. لن يكون عقلانيًّا، بالنسبة إلى أي طرف، أن يخاطر مفترضًا زيفًا أنه قادر، عند إخفاق المخاطرة، على انتهاك شروط الاتفاق والسعي لاحقًا إلى تصويب الموقف.

يضفي رولز حدة خاصة على مطلب الالتزام المسبق هذا عبر جعله شرطًا بحيث لا تستطيع الأطراف أن تختار مبادئ وتوافق عليها بنية سيئة؛ لا بد لها من أن تكون قادرة ليس على التعايش مع مبادئ العدالة بعد ترسخها في المجتمع وحسب، بل وعلى المبادرة إلى المصادقة عليها. ويشكل افتراض «الامتثال الإرادي» (willing compilance) لمتطلبات العدالة عنصرًا جوهريًّا في حجة رولز. ذلك هو ما يعنيه حين يتحدث عن «ضغوط الالتزام»، إذ تعكف الأطراف على اختيار مبادئ لمجتمع حسن التنظيم (مبحوث في القسم التالي)، حيث يفترض أن يكون كل شخص متوفرًا على إحساس بالعدالة: أن يكون قابلًا بمبادئ العدالة وراغبًا في التصرف بحسب إملاءات هذه المبادئ. وبالنظر إلى وجود هذا القيد، لا تستطيع الأطراف أن تختار إلا مبادئ تؤمن بأنها قادرة على قبولها والامتثال لها مهما حصل. فما من طرف يستطيع، إذًا، أن يخاطر بتبني مبادئ يعرف أن الامتثال لها سيكون صعبًا، إذ من شأن ذلك أن يشكل موافقة بنية سيئة، وهي غير واردة بحسب شروط الوضع الأصلي.

يجادل رولز أن «منعطفات الالتزام» النابعة من التوافق هذه ترجّح كفة

مبادئ العدالة مقابل كفة مبادئ المنفعة ووجهات النظر الغائية أو الهادفة الأخرى. فقبول أولئك الذين تتدهور أحوالهم في أي مجتمع نفعي بما آل إليه وضعهم طوعًا، أمر أصعب بما لا يقاس. وبالاستناد إلى ما نعرفه عن طبيعة البشر، نادرٌ ذلك الشخص الذي يستطيع أن يُقْدم، بحرية ومن دون استياء، على التضحية بآفاق حياته من أجل تمكين مَنْ هم أفضل حالًا من امتلاك قدر أكبر من أسباب الراحة، والشرف، والمتعة. ذلك أكثر من أن يُطلب من قدراتنا على القيام بأعمال خيرية إنسانية. يضاف إلى ذلك: لماذا يجب أن نكون بحاجة إلى تشجيع مثل هذه المواقف المذلة مع ما يرافقها من افتقار إلى احترام الذات؟ وعلى النقيض من ذلك، تكون مبادئ العدالة أفضل تناغمًا مع الرغبة في احترام الذات وجملة القابليات الأخلاقية الطبيعية للاعتراف والاحترام المتبادلين لمصالح الآخرين المشروعة، مع العمل بحرية على تعزيز خيرنا الخاص. كما توفر ضغوط الالتزام النابعة من التوافق في الوضع الأصلي أسبابًا قوية لدفع الأطراف إلى اختيار مبادئ العدالة ونبذ المخاطر الكامنة في اختيار مبادئ النفعية الوسطية أو الإجمالية.

ج) خير العدالة واستقرار مجتمع حسن التنظيم

يشير خطاب رولز الخاص بضغوط الالتزام إلى ميزة نادرة الظهور في روايته: ميزة منطوية عمليًا على عقدين اجتماعيين. ثمة، أولًا، وكلاء افتراضيون في مواقع ندّية داخل الوضع الأصلي يوافقون بالإجماع على مبادئ العدالة. هذه الموافقة كانت الأكثر إثارة لاهتمام نقاد رولز، ولا سيّما الحجة المستمدة من معيار الفرق الأعظم. إلا أن التوافق الافتراضي في الوضع الأصلي بالذات منمَّط بما يتفق مع المقبولية والعملية العامتين لنوع من تصور العدالة لدى أعضاء المجتمع[39]. لا بد من وجود إمكان حقيقي، نظرًا إلى طبيعة البشر، لامتلاك أشخاص فعليين قدرةً على الموافقة على مبادئ العدالة والتصرف بموجبها.

---

(39) انظر: Rawls, *Collected Papers*, p. 250.

«يكمن سبب استحضار مفهوم العقد في الوضع الأصلي في تناظره مع ملامح مجتمع حسن التنظيم مشروط، مثلًا، بتسليم الجميع بمبادئ العدالة عينها، ومعرفتهم بأن الآخرين يحذون حذوهم».

إن كلام رولز على «الاستقرار» لم يستجر إلا القليل من التعليق. غير أنه حاسم لفهم دفاع رولز عن العدالة كإنصاف.

يعبّر رولز عن هذا المطلب التعاقدي الثاني بوساطة شرط مفاده الموافقة على مبادئ العدالة في الوضع الأصلي، إذا كانت قابلة للاعتراف بها عمومًا في إطار «مجتمع حسن التنظيم» فحسب، والبقاء مستقرة في ظل شروط هذا المجتمع. هذه فكرة مركزية في نظرية رولز[40]. وهي تفتح طريقًا أمام اختبار مدى كون التصورات الأخلاقية متناغمة مع النظرية النفسية والاجتماعية. ففي أي «مجتمع حسن التنظيم»: (1) يسلّم الجميع بالتصور العام للعدالة عينه، وتسليمهم العام معروف للملأ؛ (2) يتولى المجتمع، باطّراد، تحقيق التصور المسلَّم به عمومًا في مؤسساته؛ (3) لدى الجميع إحساس فعال بالعدالة، إحساس يدفعهم إلى تلبية ما تطلبه العدالة منهم. وأي مجتمع حسن التنظيم إن هو إلا عالم اجتماعي مثالي[41]. من المرغوب أن يكون الناس مطلعين على مبادئ العدالة الناظمة لمؤسساتهم الاجتماعية الأساسية ومسلِّمين بها من دون إكراه.

يقول مطلب الاستقرار إن للأطراف في الوضع الأصلي أن تختار مبادئ ستكون عملية وقابلة للدوام في أي مجتمع حسن التنظيم. لعل من المفيد تأكيد أن رولز ليس مهتمًّا بما يُعنى به هوبز من استقرار أو سلم وهدوء لذواتها. فاستقرار مجتمع غارق في مستنقع الظلم الشنيع لا يساوي شيئًا بحد ذاته، ولا سيما إذا كان نسفه سيتمخض عن وضع أكثر عدلًا من دون خسائر فادحة في الأرواح. يتركز همّ رولز على استقرار مجتمع «عادل» (أو «حسن التنظيم») افتراضيًّا، استقرار قائم على أساس تحلي أفراد المجتمع بدوافع أخلاقية معينة.

---

(40) تتجلى مركزية الفكرة في تأكيد رولز أن «الدراسة المقارنة للمجتمعات حسنة التنظيم هي، باعتقادي، المحاولة النظرية المفتاحية لنظرية الأخلاق»: John Rawls, «The Independence of Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 294.

(41) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Section 69,

إن فكرة مجتمع حسن التنظيم تشغل مكانة قريبة من مكانة مجال الغايات عند كانط. قارن مع ملاحظات رولز حول مجال الغايات لدى كانط في: Rawls, *Collected Papers*, pp. 505-506, 508, and 526,

كذلك: Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 203-211, 311-13, and 321-322.

وأي تصور للعدالة يكون «مستقرًا» حين يمتلك «أولئك المشاركون في ترتيبات [عادلة] الإحساس الموازي بالعدالة والرغبة في الاضطلاع بأدوارهم لصونها». (*TJ*, p. 454/398). من شأن تصور معين للعدالة أن يكون نسبيًا أكثر استقرارًا من آخر حين يكون الناس أكثر استعدادًا لمراعاة متطلباتها في ظل ظروف أي مجتمع حسن التنظيم. وسؤال الاستقرار المطروح في نظرية هو: أي تصور للعدالة هو الأقدر على التعامل مع حساسياتنا الأخلاقية وشعورنا بالعدل؟ وهذا يستدعي البحث في كل من النفسانية الأخلاقية وخير الإنسان.

بداية، يلجأ رولز إلى فكرة الاستقرار في الحجتين الباقيتين (*TJ*, Sec. 29) من الوضع الأصلي لمعارضة نزعتي النفعية والكمالية. أولًا، يجادل رولز، بإيجاز، قائلًا إن هذين وتصورات «غائية» أخرى من غير المرجح أن تكون عملية على وجه الخصوص إذا ما جرى تعميمها في ظل ظروف أي مجتمع حسن التنظيم[42]. ومن سمات أي مجتمع حسن التنظيم أن تكون مبادئ العدالة الناظمة لديه معروفة للملأ وتُستحضَر أساسًا لإقرار جملة القوانين والمؤسسات الأساسية وتبريرها. ويجادل رولز قائلًا إن العدالة كإنصاف تبقى، في ظل «شرط العمومية» (publicity condition) هذا، أكثر استقرارًا من النزعة النفعية[43]. من المفهوم أن من شأن المعرفة العامة بأن أسباب المنفعة القصوى الوسطية (أو الإجمالية) تحدد توزيع المغانم والأعباء، أن تدفع الأسوأ حالًا إلى الاستياء من وضعهم. ففي آخر المطاف، يتعرض رخاؤهم ومصالحهم لأن تكون ضحية على مذبح مقادير أكبر من الخيرات لمن هم أوفر حظًا، ومن غير المعقول أن نتوقع من الطبيعة البشرية أن يبادر الناس طوعًا إلى الامتثال لمثل هذه الشروط

---

(42) ما من تصور أخلاقي غائي، كما يعرفه رولز: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 24, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 21-22,

إلا ويشتمل على جل، وإن لم يكن على كل التصورات المعروفة بـ «الهادفة» على نحو أعم.

حول هذا الموضوع، انظر: Samuel Freeman, «Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23 (1994), pp. 313-316.

انظر مساهمة صموئيل شفلر في هذا المجلد (الفصل الثاني عشر).

(43) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 177-178, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 154-155,

شرط العمومية مطروح في ص 133 من الطبعة الصادرة عام 1971 وص 115 من الطبعة المنقحة.

واحتضانها على صعيد التعاون[44]. أما مبادئ العدالة، في المقابل، فمصممة لتعزيز مواقع الجميع في المجتمع تبادليًا، وأولئك الذين هم أفضل حالًا لا يحققون مكاسبهم على حساب الأقل استفادة. «لأن خير كل فرد مؤكد، فإن الجميع ميالون إلى دعم المشروع». (*TJ*, p. 177/155).

إن شرط العمومية حاسم أيضًا بالنسبة إلى خطاب رولز الثاني عن الاستقرار دفاعًا عن مبادئ العدالة (*TJ*, pp. 178-182/155-159). فهذه المبادئ تقدم، حين تكون معروفة للملأ، دعمًا أكبر لشعور الناس بالاحترام الذاتي مقارنة بوجهتَي النظر النفعية والكمالية. يقول رولز عن احترام الذات: «لعله الخير الأولي الأهم» (*TJ*, p. 440/386)، لأن الأشياء الجديرة حقًا تبدو قليلة، إذا لم يكن الناس متمتعين إلا بالقليل من الإحساس بقيمتهم الخاصة، أو بلا شيء من الثقة بقدراتهم. إذ ستبادر أطراف الوضع الأصلي عندئذ إلى استهداف اختيار المبادئ الأفضل ضمانًا لشعورها بالاحترام الذاتي. والآن تتولى العدالة كإنصاف، من طريق حماية أولوية الحريات الأساسية المتساوية، مهمة تأمين مكانة كل فرد بوصفه واحدًا من مواطنين متساوين؛ ليس ثمة أي «مواطنين سلبيين» يتعين عليهم أن يعتمدوا على آخرين لحماية مصالحهم سياسيًا. يضاف إلى ذلك أن المبدأ الثاني يؤمّن فرصًا منصفة وموارد ملائمة للجميع، وصولًا إلى جعل حريات الجميع الأساسية المتساوية ذات معنى. ويتمثل الهدف بجعل جميع المواطنين مستقلين اجتماعيًا واقتصاديًا، كي لا يبقى أحد خاضعًا بذلّ لإرادة آخر. عندئذ يستطيع المواطنون أن يحترم بعضهم بعضهم الآخر بوصفهم متساوين، لا على أنهم سادة وعبيد. تشكل جملة الحريات الأساسية المتساوية ومعها الاستقلال الاقتصادي ركائز أساسية بين أسس احترام الذات في أي مجتمع ديمقراطي. ففي غياب دين مقبول عمومًا، أو منظومة عقائد مشتركة أخرى، يتواجه الناس في ما بينهم بوصفهم مواطنين

---

(44) لهذا ولأسباب أخرى، قال هنري سيدويك إن من شأن مبدأ المنفعة أن يكون أفضل إشباعًا حين يكون خلقًا غير علني أو «سريًا». ومعنى ذلك هو وجوب تضليل الناس وإقناعهم بأن مبدأ آخر يوفر معايير للحق والعدالة. انظر: Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7th ed. (Indianapolis: Hackett, 1981), pp. 489-490.

في المقام الأول. وعندئذ يتعين على الأطراف في الوضع الأصلي أن يختاروا مبادئ العدالة، بدلًا من النزعة النفعية ووجهات النظر الغائية الأخرى، من أجل ضمان مكانتهم بوصفهم مواطنين مع شعورهم باحترام الذات من ناحية، والحصول على الشيء نفسه من أجل الآخر، وصولًا إلى ضمان قدر أكبر من الاستقرار الشامل، من ناحية ثانية[45].

جوهريًّا، يعتمد رولز على شرط العمومية في هجومه على النزعتين النفعية والكمالية. فهو يقول إن شرط العمومية «ينشأ طبيعيًّا من الموقف التعاقدي» (*TJ*, p. 133/115). ومغزى نظرته النهائية هو أن من شأن تزويد الناس بمعارف عن الأسس الأخلاقية للقوانين القسرية أن يشكل شرطًا للاعتراف بهم واحترامهم بوصفهم وكلاء مسؤولين. عندئذ تتوفر لدى الناس معرفة الأسباب الكامنة وراء علاقاتهم الاجتماعية والسياسية وجملة التأثيرات التكوينية لبنية المجتمع الأساسية في شخصياتهم، وخططهم، وآفاقهم المستقبلية[46]. يضاف إلى ذلك أن مبادئ العدالة تستطيع، لدى تعميمها ونشرها، أن تخدم الوكلاء بوصفها أسسًا لمحاكماتهم العقلية العملية ومحاججاتهم وتبريراتهم السياسية. هذه الاعتبارات كامنة في ادعاء رولز بأن معرفة المبادئ المحدِّدة لأسس العلاقات الاجتماعية شرط سبقي لحرية الأفراد[47].

نتحول الآن إلى القسم الثالث من نظرية في العدالة لمعاينة دفاع رولز عن الاستقرار وخير العدالة بقدر أكبر من التفصيل. فبالنسبة إلى رولز تستدعي مشكلة الاستقرار أن نُظهر كيف لتصورٍ للعدالة أن يكون ممكنًا واقعيًّا إذا ما أخذنا بالاعتبار الطبيعة البشرية وشروطًا ثابتة محددة للحياة الاجتماعية. ولهذه

---

(45) للاطلاع على مناقشة معمقة لخطاب رولز من منطلق احترام الذات، انظر: Cohen, «Democratic Equality,» pp. 727-751.

(46) انظر: Rawls, «The Independence of Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 293.

(47) انظر: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 325-326.

انظر أيضًا ص 293 حيث يشير رولز إلى سبب إضافي للعمومية متمثل في تثقيف الناس بأمثولة التصور الكانطي للشخص بوصفه «كائنًا عقلانيًّا حرًّا ومتساويًا».

الغاية يفترض رولز الحالة المثالية لمجتمع حسن التنظيم. وإذا لم يكن تصور ما للعدالة قابلًا للاجتراح هناك، فإنه ليس عمليًا في ظل ظروف أقل من مثالية. وعلى هذا الصعيد، فإن أي تصور يبقى طوباويًا، بما يجعل التماس بلوغه مسعى غير عقلاني.

هناك جزءان لخطاب الاستقرار في القسم الثالث. ففي الأول يتولى رولز تسليط الضوء على مدى قدرة المواطنين في مجتمع العدالة كإنصاف الحَسَنِ التنظيم على امتلاك «إحساس بالعدالة» (sense of justice)، نوعًا من النزوع إلى التصرف، لا وفق العدالة، كما تحددها مبادئ العدالة وجملة المعايير القانونية والاجتماعية التي تؤكدها وحسب، بل ومن أجل هذه العدالة أيضًا. والمسألة المهمة هنا هي مسألة إن كانت العدالة كإنصاف متوافقة مع طبيعة البشر. تفترض النفسانية الأخلاقية في الفصل الثامن من نظرية أن الدوافع الأخلاقية دوافع حقيقية وليست متجذرة، آخر المطاف، في المصالح الأنانية. ويجادل رولز قائلًا إننا ميالون، بفضل طبيعتنا، إلى استساغة وتطوير روابط جدية مع جملة الأشخاص والمؤسسات المؤكدة لخيرنا. ويسوق رولز ثلاثة «مبادئ تبادلية» مطوَّرة لهذه الفكرة الأساسية. يقول المبدأ الثالث إنه ما إن يتم اجتراح مواقف المحبة والثقة، مع جملة مشاعر الصداقة والثقة المتبادلة في أثناء التطور الأخلاقي، حتى «ينزع الاعتراف بأننا مع أولئك الذين نهتم بهم، المستفيدين من وجود مؤسسة عادلة راسخة ودائمة، إلى غرس إحساس موازٍ بالعدالة في نفوسنا»، وهذا قانون نفسي (*TJ*, pp. 473-4/415). وإذا كان الأمر كذلك فإن من شأن اكتساب المواطنين رغبة في دعم القوانين والمؤسسات وصونها أن يشكل، وجوبًا، جزءًا طبيعيًا من تطور هؤلاء المواطنين في مجتمع العدالة كإنصاف الحسن التنظيم. ذلك أن العدالة كإنصاف بالذات مبنية على أساس نوع من المثل الأعلى للتبادلية: لا بد للمؤسسات الأساسية من أن تكون مصمَّمة على نحوٍ يمكّنها تبادليًا من تعزيز خير الجميع الموزون بمعيار مساواة قاعدية.

المرحلة الثانية من خطاب الاستقرار لرولز في نظرية مستندة إلى الأولى، لأنها تفترض أنه بات يتوفر لدى المواطنين إحساس فعال بالعدالة، وراغبين في

فعل ما هو صحيح وعادل مجانًا. والسؤال الآن هو: هل ممارسة الإحساس بالعدالة وتطويرها متوافقان مع خير البشر، أو هل امتلاك هذا النزوع متضارب مع مصالحنا، ويشكل عامل تقويض لخيرنا؟ يتمثل الهدف الأول للفصل التاسع من نظرية، لا بإبراز مدى كون الإحساس بالعدالة متوافقًا مع خير البشر وحسب، بل أيضًا بإبراز مدى قدرة هذا الإحساس على تعزيز الخير الإنساني وتحقيقه.

بالنسبة إلى رولز، يبقى مفهوم «الخير» مميزًا رسميًّا من منطلق رزمة معينة من المبادئ العقلانية المختارة والرغبات المتشكلة عقلانيًّا. فخير المرء هو الشيء الذي من العقلاني أن يريده، مع افتراض أنه يتوفر على المعلومات الكاملة والدقيقة ويتفكّر نقديًّا بغاياته، ويجعلها مطّردة ومتسقة، ويتخذ القرار حول الوسائل الفعالة لتحقيقها. يحدد رولز الخير من منطلق خطة الحياة التي من شأن المرء أن يختارها في ظل مثل هذه الشروط المثالية للعقلانية التشاورية (*TJ*, Sec. 64). والفكرة هنا هي أنه ما من أحد إلا وعنده غايات والتزامات أولية قابلة (وإن لم تكن جلية) للاكتشاف من طريق التفكير الجاد في ظل ظروف مفضية إلى التشاور التأملي. وهذه الأهداف والالتزامات يمكن ترتيبها بحسب أهميتها، وبرمجتُها باتساق ومنهجية وفقًا للمبادئ العقلانية المختارة (المدرجة في (*TJ*, Sec. 63))، وصولًا إلى اجتراح خطة حياة ملائمة لكل شخص. ربما هناك عدد غير قليل من الخطط المرجوة التي يمكن لكل واحد منا أن يتخيلها. إلا أن خطة الحياة التي من شأن هذا الشخص أو ذاك أن يختارها في ظل ظروف دراسة للمعلومات متأنية مثالية، وتقويم إبداعي للخيارات، وما إليهما، هي الأكثر عقلانية بالنسبة إلى ذلك الشخص، وتتولى مهمة تحديد خيره الموضوعي (*TJ*, Sec. 64).

ولإضفاء مضمون على الرواية الرسمية لقصة خير أي شخص، يبادر رولز إلى مناشدة قانون نفسي آخر، ألا وهو «المبدأ الأرسطي» (*TJ*, Sec. 65). «يستمتع البشر، المتساوون في أمور أخرى، بممارسة قدراتهم المتحققة (قابلياتهم الفطرية والمكتسبة)، وهذه المتعة تتضاعف مع سير عملية تحقق القدرة قُدُمًا، أو كلما بات التعقيد أكبر» (*TJ*, p. 426/374). يعني هذا المبدأ أننا لا نتحرك

بدافع الرغبة في الحصول على متع حسية والحاجة إلى تلبية متطلبات جسدية وصولًا إلى أسباب الراحة فحسب، بل نحن نريد، بدلًا من ذلك، أن ننخرط في نشاطات أعقد وأكثر تطلبًا ما دامت في متناولنا. من العقلاني، إذًا، بالنسبة إلى الناس (لدى حصولهم على الفرص) أن يبادروا إلى تحقيق وتدريب قدراتهم الناضجة، وإلى إدخال «فاعليات أعلى» معينة (بلغة ج. س. مِل) في مخططاتهم الحياتية (*TJ*, p. 428/376)، وإلا فإن الحياة تغدو رتيبة وباعثة على السأم.

السؤال الذي طرحه خطاب «التطابق» (congruence) (نظرية، الفصل التاسع) دفاعًا عن الاستقرار، هو الآتي: هل من العقلاني في مجتمع حسن التنظيم أن يمارَس الإحساس بالعدالة، كما حددتها العدالة كإنصاف، ويطوَّر، وصولًا إلى إدخال هذه الفضيلة في تصور المرء للخير؟ أي هل من العقلاني، من وجهة نظر العقلانية التشاورية المتأنية، اختيار خطة حياة يكون فيها المرء ثابت النزوع إلى اتخاذ موقف محايد من العدالة، والتصرف من منطلق المبادئ المرشحة للاختيار من جانب هذا الوضع (الأصلي)؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن الاختيار من هذين المنطلقين المثاليين يكون واحدًا، ويكون الحق [الصواب] والخير متطابقين.

يسوق رولز خطابين رئيسين ليبين أن العدالة كإنصاف متطابقة مع خير الإنسان. يقوم الخطاب الأول باستحضار خير المشاركة في الجماعة، وبتطوير فكرة مجتمع عادل بوصفه «اتحادًا اجتماعيًا لاتحادات اجتماعية»[48] (*TJ*, Sec. 79). هذا الخطاب والخطاب الثاني (*TJ*, Sec. 86) يقومان، كلاهما، باستحضار المبدأ الأرسطي، وأيضًا (ولا سيّما الثاني) «التفسير الكانطي للعدالة كإنصاف» (*TJ*, Sec. 40). ففي التفسير الكانطي يحاول رولز أن يضفي على مفهوم الاستقلال الذاتي عند كانط مضمونًا محددًا يجعل هذا المفهوم قانونَ نفسِه. «يمكن النظر إلى الوضع الأصلي... بوصفه تفسيرًا إجرائيًا لتصور كانط للاستقلال الذاتي والإلزام المطلق» (*TJ*, p. 256/226). لعل فكرة رولز هنا هي الآتية: نحن مؤهلون

(48) للاطلاع على مناقشة خطاب رولز من منطلق الوحدة الاجتماعية، انظر: Cohen, «Democratic Equality».

للاستقلال الذاتي بفضل «طبيعتنا، بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية» (*TJ*, p.252/222). وتتوقف طبيعتنا، بوصفنا وكلاء أخلاقيين أحرارًا عقلانيين، على القوتين الأخلاقيتين المذكورتين من قبل: القدرة على الإحساس بالعدالة، والقدرة على تصور الخير. وهاتان، عمليًا، هما القدرتان على المحاكمة العملية مطبقة على العدالة. وهما جوهريتان بالنسبة إلى كوننا وكلاء أحرارًا ذاتيي الإدارة، متوفرين على نوع من التصور لخيرنا وقادرين على تحمل المسؤولية عن أفعالنا وغاياتنا، كما على المشاركة في الحياة الاجتماعية. وها هو التفسير الكانطي الآن يقول إن من الممكن تأويل شروط الوضع الأصلي بوصفها «تفسيرًا إجرائيًا» لتصور كائنات عقلانية حرة ومتساوية. يقوم الوضع الأصلي بـ «نمذجة» هذا التصور للشخص (بأساليب يشرحها رولز تفصيلًا في مؤلفات لاحقة)[49]. وحين تأويل الوضع الأصلي كـ «نمذجة» للقوى الأخلاقية، فإن المبادئ المختارة هناك يمكن تفسيرها على أنها مبادئ نعطيها لأنفسنا من معين طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية. إذا كان الأمر كذلك، فإن التصرف بالانطلاق من هذه المبادئ وبموجبها هو تصرف مستقل ذاتيًا بالمعنى الكانطي: تصرف إكرامًا لمبادئ تعبّر عن طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية[50].

انطلاقاً من هذه الخلفية يجادل رولز قائلًا إنه لَعقلانيٌّ (بالمعنى «الرقيق» المبحوث من قبل كما في (*TJ*, Sec. 6)) بالنسبة إلى أعضاء أي مجتمع حسن التنظيم، وإنه من ثم لَجزء من خيرهم أن يدركوا طبيعتهم بوصفهم كائنات عقلانية حرة ومتساوية. وللدفاع عن عقلانية العدالة يلوذ رولز بالمبدأ الأرسطي - ذلك القانون النفسي الذي يقول بأننا نفضل، في حال توفر ظروف مؤاتية، أساليب حياة تنسجم مع ملكاتنا العليا - ليزعم أن تطوير القوى الأخلاقية

---

(49) ولا سيّما في: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: *Collected Papers*, pp. 303-358.

انظر: Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Ak. 432-3, on the «Principle of the Autonomy of the Will.»

(50) Ibid.

وممارستها نوع من الخير بالنسبة إلى الناس عمومًا. ومن دون الدخول هنا في تفاصيل هذا الدفاع عن التطابق(51)، يقال إن من غير الضروري أن تكون ثمة أي هواجس حول استقرار مجتمع حسن التنظيم، إذا كان عقلانيًا بالفعل بالنسبة إلى الناس عمومًا أن يطوروا ويمارسوا إحساسهم بالعدالة في هذا المجتمع. فقيام الناس بما تتطلّبه العدالة كإنصاف يكون عندئذ في مصلحتهم على نحو طبيعي. وخطاب التطابق عند رولز يتطلع بطموح إلى إظهار أن العدالة عقلانية بأقوى الطرائق. فالامتثال لقوانين العدالة ليس مجرد أداة لخدمة خير كل شخص (كما حاول هوبز أن يبين)؛ لعل الالتزام بالعدالة هو، بدلًا من ذلك، الخير الحقيقي ذو القدرة الفائقة على الضبط، لأنه يمكّن كل فرد من تحقيق طبيعته بوصفه كائنًا مستقلًا ذاتيًا على الصعيدين الأخلاقي والعقلاني.

يوفر التفسير الكانطي الأساس اللاحق لبنائية رولز الكانطية(52). و«البنائية» (constructivism) في الفلسفة الأخلاقية إحدى روايات قصة صحة الإفادات والمبادئ الأخلاقية وموضوعيتها. وهي تقوم على إنكار المثالية جنبًا إلى جنب مع أطروحة الشك القائمة على القول بأن الإفادات الأخلاقية غير متوفرة على أي قيمة صدقية أو شرعية موضوعية. فالنزعة البنائية تقول إن الإفادات الأخلاقية، على الرغم من أنها ليست صحيحة بالمعنى الذي يقصده الواقعي الذي يراها ممثلة لمنظومة مستقلة من الوقائع (الأخلاقية) الموجودة قبل المحاكمة الأخلاقية، تتوفر على نوع من الشرعية المتناسبة مع موضوع النظرية الأخلاقية المميز. تبقى الإفادات الأخلاقية صائبة حين تكون متوافقة مع مبادئ أخلاقية معقولة، وتبقى المبادئ الأخلاقية معقولة حين تكون نتاج إجراءات محاكمة شاملة لسائر متطلبات العقل العملي ذات الصلة. وتبدأ «بنائية كانط» من تصور للشخص ولعقل عملي، لمثال أشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين عقلاء من جهة، وعقلانيين من جهة ثانية. إنها «تمثل» أو «تنمذج» هذا التصور

---

(51) للاطلاع على مناقشة مفصلة لخطاب التطابق، انظر الفصل السابع في هذا المجلد، تأليف صموئيل فريمان.

(52) انظر: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, Chap. 16.

في نوع من «الإجراء التركيبي [البنائي]» (إجراء الإلزام المطلق عند كانط، والوضع الأصلي عند رولز)[53]. والمبادئ التي اختارتها الأطراف لهذا الإجراء موضوعية ما دام جميع مستخدميه واصلين إلى الاستنتاجات ذاتها أو إلى استنتاجات متشابهة، وإلى استيعاب الإجراء لجميع مستلزمات العقل العملي. وعلى هذا الصعيد يقول رولز إن المبادئ الأخلاقية «مركبة» من نوع من التصور للشخص والعقل العملي.

يقدم رولز بنائيةَ كانط روايةً بديلة لقصة الشرعية الموضوعية للدعاوى الأخلاقية، على النقيض من «الحدسية العقلانية». أما الرواية الواقعية التقليدية لقصة الصوابية الأخلاقية (المتمتعة بتأييد أفلاطون، والعقلانيين، وسيدويك، وجي إي مور، وآخرين كثر) فتقول إن المبادئ الأخلاقية موضوعية بمقدار ما هي صحيحة، وهي ليست صحيحة إلا بمقدار ما تمثل منظومة قَبْلية ومستقلة من وقائع (غير طبيعية) متاحة للحدس العقلاني. والمشكلة مع هذه الرواية، من وجهة نظر كانطية، ليست في مجرد أنها تفترض وجود حيز فريد من وقائع غير طبيعية، وملكة عقلية خاصة قادرة على الوصول إليها، بل، لعل الحدسية، إذا كانت صائبة، تقوض فكرةُ الاستقلال الذاتي الأخلاقي لدى كانط، فكرةَ أن العقل يخرج المبادئ الأخلاقية الأساسية من جعبته الخاصة. وتحاول البنائية الكانطية أن تحافظ على فكرة الاستقلال الذاتي الغامضة عند كانط، وإضفاء معنى عليها عبر تصوير مبادئ العدالة نتاجًا لنوع من الإجراء التشاوري الموضوعي المصمم لالتقاط ملامح المحاكمة العملية الرئيسة. وتبعًا للنزعة البنائية، فإن موضوعية الحكم (مفهومًا بوصفه حكمًا منسجمًا مع قواعد كونية شاملة) تتقدم على مفهوم الشرعية أو الصوابية الأخلاقية، إذ تكون الإفادات الأخلاقية سليمة أو صادقة، لا في تمثيلها منظومة قبلية لوقائع أخلاقية، بل في توافقها مع مبادئ يمكن أن يقبلها أو سيقبلها أشخاص عقلانيون مئة في المئة

---

(53) انظر: Rawls, *Collected Papers*, Chap. 23, pp. 510-516,

للاطلاع على رواية رولز لقصة بنائية كانط الأخلاقية، انظر أيضًا: Rawls, *Lectures in the History of Moral Philosophy*, Chap. VI.

في إجراء موضوعي لمحاكمة عملية[54]. وبالنسبة إلى رولز، فإن الإجراء الذي يمنح أحكام العدالة مرتبة موضوعية هو الوضع الأصلي.

III. الليبرالية السياسية

أ) مشكلات مع دعوة رولز إلى الاستقرار

يرى كثيرون أن كتاب **الليبرالية السياسية** هو نتيجة تفاهم رولز مع نقاده، ولا سيّما الجماعويين[55]. ولكن هذه الانتقادات لم تكن ذات تأثير ملموس في تطوير رولز لأفكاره. لعل الليبرالية السياسية خارجة، بدلًا من ذلك، من رحم توترات معينة كامنة في عمق دعوة رولز إلى الاستقرار في **نظرية**، توتراتٍ لم تزدد إلا بروزًا في البنائية الكانطية (*PL*, p. xvii/xix pb. ed).

إن التصور الكانطي للشخص الذي يستحضره رولز في **نظرية** يجسد نظرة فلسفية إلى الوكالة الأخلاقية: نحن وكلاء مسؤولون أحرار بمقتضى ما تتمتع به المحاكمة العملية من قوى أخلاقية. وعلى هذا الأساس يقوم رولز باجتراح روايات عن الاستقلال الذاتي بوصفه تحقيقًا للذات (*TJ*, Sec. 40)، وعن الخير الحقيقي الذي تملكه العدالة جراء علاقتها بالاستقلال الذاتي الأخلاقي (*TJ*, Sec. 86)، وعن الموضوعية المعرفية لأحكام العدالة (*TJ*, Sec. 78). ومحاضرات رولز في عام 1980 تحت عنوان **محاضرات ديوي عن البنائية الكانطية** تتولى معالجة تفاصيل هذه الأطروحات الفلسفية، وتدشن مرحلة متقدمة في تطور العدالة كإنصاف بوصفها جزءًا من نظرية أخلاقية عامة.

---

(54) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Section 78: «Autonomy and Objectivity», كذلك: Rawls: *Collected Papers*, Chap. 16, Lecture III, «Construction and Objectivity,» pp. 340-358, and *Political Liberalism*, Lecture III, «Political Constructivism,» pp. 89-129,
عن النزعتين البنائيتين لدى كانط ورولز، انظر مساهمة أونورا أونيل في هذا المجلد (الفصل التاسع).

(55) انظر تحديدًا: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982),
ينكر رولز تأثير الانتقادات الجماعوية في: Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. xix, n. 6, and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. xvii,
انظر مقالة ستيفن مولهال وآدم سويفت في هذا المجلد حول رولز والجماعوية (الفصل الثالث عشر).

إلا أن البنائية الكانطية تبرهن على أنها لم تكن سوى مرحلة انتقالية في فكر رولز. حتى في محاضرات ديوي يقول رولز إن على أي تصور للعدالة أن يكون منطويًا على «دور عملي» في مجتمع حسن التنظيم: لا بد له من أن يوفر أساسًا لـ «تسويغ عام» بين أشخاص ذوي تصورات عن الخير مختلفة ومتضاربة. «لأن على مبادئها أن تخدم وجهة نظر مشتركة بين مواطنين ذوي قناعات دينية وفلسفية وأخلاقية متنافرة، جنبًا إلى جنب مع تصورات متنوعة عن الخير، فإن على وجهة النظر هذه أن تتحلى بقدر ملائم من الحياد بين تلك الاختلافات». لذا، فإن أنواع الأسباب التي يمكن استحضارها لتبرير تصور العدالة وتطبيقه يجب أن يكون محصورًا بـ «جزء من الحقيقة، لا بالحقيقة كلها». و«العدالة كإنصاف» يحاول تركيب تصور للعدالة يرى في الخلافات العميقة، وغير القابلة للحل حول قضايا ذات أهمية جذرية، حالةً دائمة للحياة الإنسانية»(56).

غير أن من المؤكد (يمكن لأحدهم أن يجادل) أن خلافات عميقة وغير قابلة للحل ستكون موجودة في أي من مجتمعات العدالة كإنصاف الحسنة التنظيم حول طبيعة الأخلاق والتبرير الأخلاقي - بل حول تبرير وصحة التصور العام المشترك للعدالة التي تحكم المجتمع. يمكننا أيضًا، إذًا، أن نتوقع وجود فروق واختلافات جذرية في ما يخص خير الاستقلال الذاتي. تصوروا كاثوليكيًّا ليبراليًّا مسلِّمًا بمبادئ العدالة كإنصاف وواجباتها، ولكنه يراها قوانين طبيعية، جزءًا من مشيئة سماوية أرادها الرب لتمكين الكائنات العقلانية من بلوغ «الخير الأسمى»، من تأمل الرب وتمجيده. فبرأي التومائي الليبرالي، ليست مبادئ العدالة إلا مبادئ من صنع السماء وقابلة لأن تُعرف، بعضها ربما، بوصفه حقائق بدهية، بفضل النور الطبيعي للعقل. يقوم هذا على إنكار موقف النزعة البنائية الكانطية التي تقول إن المبادئ الأخلاقية نابعة من العقل العملي. وبرفضه النظرة البنائية القائمة على التبرير والموضوعية، يرفض التومائي الليبرالي أيضًا تصور الاستقلال الذاتي الكانطي الذي يؤكد خطاب التطابق. تذكروا أن هدف خطاب التطابق الكانطي هو إظهار حقيقة أن العدالة خير

(56) Rawls, *Collected Papers*, p. 329.

عقلاني بالغ السمو بالنسبة إلى كل فرد في أي مجتمع حسن التنظيم. ويقوم هذا الخطاب على إماطة اللثام عن حقيقة أن الإحساس بالعدالة يشبه تمامًا الرغبة في تحقيق طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلانية أحرارًا ومتساوين، ما يمكننا من أن نصبح مستقلين ذاتيًّا على الصعيد الأخلاقي. إلا أن التومائي الليبرالي يصرّ على إنكار هذا التحديد لماهية الرغبات. فالإحساس بالعدل إن هو إلا رغبة في الامتثال لقوانين الرب الطبيعية، وليس رغبة في التعبير عن طبيعتنا بوصفها مؤلفة هذه القوانين. ولا يقف الأمر عند القول بأن الاستقلال الذاتي ليس خيرًا حقيقيًّا؛ إن التفكير على هذا النحو غرور يقع فيه العقل الإنساني، صادرٌ عن إنكار المنبع السماوي للأخلاق.

إذًا، نحن أمام وضع غريب: سيكون ثمة مواطنون عقلاء[57] في مجتمع العدالة كإنصاف الحسن التنظيم يستطيعون المصادقة على مبادئ العدالة كإنصاف والمؤسسات التي يفوضونها، ولكنهم، مع ذلك، لا يستطيعون، بسبب آرائهم الدينية، أن يسلموا بتبريرها العام. من اللافت أن هذه المشكلة ليست خاصة بالكاثوليك المتزمتين والمؤمنين الآخرين. إنها سمة نمطية لكل شخص يقبل بمبادئ العدالة الليبرالية على أسس متناقضة مع البنائية الكانطية. ما من شيء له علاقة بمجتمع حسن التنظيم يضمن عدم وجود أعداد ذات شأن قابلة بمبادئ العدالة العامة لأسباب نفعية، أو كمالية، أو تعددية؛ فيما آخرون قد يسلمون بهذه المبادئ ويصادقون في الوقت نفسه على النسبية الأخلاقية أو الريبية بشأن الحقيقة الأخلاقية. وبالانطلاق من الحريات الأساسية على صعيد الفكر، والوجدان، والاجتماع [التنظيم]، يمكن التكهن بأن هذه وعقائد أخلاقية وفلسفية أخرى ستكسب أنصارًا. وهذا يعني أن التصور العام للعدالة الذي يحلم به رولز لأي مجتمع حسن التنظيم يجسد مقدمات صارخة التضارب مع المعتقدات الوجدانية للكثير من المواطنين. ولذا، فإن من شأن هذا التصور،

(57) لدى الأشخاص أو المواطنين «المعقولين» [العقلاء] شعور فعال بالعدالة ويرغبون، إذًا، في التزام شروط تعاون منصفة. هم يسلمون أيضًا بواجب الاحترام المتبادل فينزعون إلى تبرير أفعالهم ومؤسساتهم أمام الآخرين من منطلقات يمكن للجميع قبولها على نحو معقول. وهم يقرون أيضًا بأعباء الحكم ويمتثلون لعواقبها. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 48-49, and 49 n.

بعيدًا عن تأمين قاعدة مشتركة لتبرير النظام الاجتماعي وإشاعة الاستقرار فيه، أن يتمخض عن عواقب ناسفة للاستقرار، من شأنه أن يؤثر سلبًا في الإحساس باحترام الذات لدى أولئك الذين يتبنون آراء فلسفية وأخلاقية، لا كانطية، بل ويؤدي حتى إلى تقويض ولائهم وتأييدهم للمؤسسات العادلة.

هل تعني هذه المشكلات أن العدالة كإنصاف غير قابلة للتطبيق؟ قد تكون غير عملية، كما تبدو من النظرة الأولية، إلا أن رولز يؤمن بأن العدالة كإنصاف ما زالت قادرة على أن تشكل لدى الجمهور تصورًا مشتركًا للعدالة يوفر أساسًا مشتركًا للتبرير إذا ما تعرضت ملامح معينة للتغيير أو الهجران. ففي ليبرالية يتنازل رولز عن خطاب التطابق الكانطي مقابل الاستقرار، مقابل الزعم بأن الاستقلال الذاتي وبعده مباشرة العدالة خيران فائقا العقلانية في أي مجتمع حسن التنظيم. ونظرًا لقيام رولز برواية قصته الخيرية من منطلق الرغبة العقلانية، فإن هذا الزعم يبدو زائفًا بنظر عدد كبير من الأشخاص العقلاء - لا من الكاثوليك الليبراليين ومعتنقي عقائد أخرى فقط، بل من النفعيين، والكماليين، والتعدديين الليبراليين وغيرهم أيضًا.

ثانيًا، يتخلى رولز عن الموقف البنائي الشامل الذي يقول (أ) ليس ثمة أي نظام أخلاقي بمعزل عن نشاط العقل العملي، و(ب) لا يجوز فهم الموضوعية الأخلاقية وشرعية الأحكام إلا من منطلق حكم صائب صادر عن وجهة نظر اجتماعية مركبة تركيبًا ملائمًا[58]. وهذه المزاعم الفلسفية لا تستطيع، حتى لو كانت صحيحة، أن تفوز بموافقة واسعة الانتشار بوصفها جزءًا من التصور العام للعدالة، لأنها مزاعم تتنافر مع وجهات نظر أخرى غير معقولة عن طبيعة الأخلاق وكل من الموضوعية والشرعية الأخلاقيتين.

ثالثًا، يحافَظ على التصور الكانطي للشخص (بوصفه حرًّا، ومتساويًا، وعاقلًا، وعقلانيًّا)، ولكن ليس من دون تعديل. فلم يعد هذا التصور يقدِّم

---

(58) انظر: Rawls, *Collected Papers*, pp. 354 and 356, على التوالي للوقوف على واقع هذين الزعمين.

على أنه جزء من «عقيدة شاملة» تؤسس الأخلاق على قاعدة شروط الوكالة الأخلاقية وقوى العقل العملي. بل بالأحرى «تُحوَّل فكرة امتلاك الشخص لشخصية أخلاقية ذات قدرة كاملة على الوكالة الأخلاقية إلى فكرة المواطن» (*PL*, pb. ed. P. xiv). فهذا «التصور السياسي للشخص» يوفر الأساس لنوع من التصور «المستقل» للعدالة. وكما نوقش في القسم الثاني، فإن التصور السياسي ليس ملزمًا بأي عقيدة فلسفية محددة، إلا أنه يكون مستندًا إلى قاعدته الموجودة ضمنًا في الفكر والثقافة الديمقراطيين.

قبل السير قدمًا، ثمة شيء يجب قوله عن «المعقولية» (reasonableness) التي تتجلى على نحو بارز في أعمال رولز التالية. وعلى الرغم من أن رولز استند إلى نوع من التمييز بين معقول [عاقل] وعقلاني في نظرية، إلا أن الضوء لا يسلَّط على هذا التمييز. لقد استُخدم هناك مفهوم العقلانية لوصف الخير وما هو في مصلحة الشخص[59]. أما المعقولية فكانت تخص مفهوم الصواب، ولا سيما أفكار الإنصاف والاستعداد لتعديل مطالب المرء احترامًا للآخرين ولدعاواهم المشروعة[60]. وبدءًا بـ «البنائية الكانطية» يميز رولز صراحة بين «المعقول» و«العقلاني»[61]. إلا أنه لا يحاول البتة تحديد مفهوم «المعقولية». قد يكون هذا محبطًا للقارئ، لأن هذا المفهوم بالغ الأهمية والحسم بالنسبة إلى خطاب رولز، وهو يستخدمه بعدد غير قليل من الطرق المختلفة. قد يبدو لبعضهم أن الفكرة شديدة الغموض ولا تفسر شيئًا ذا شأن، ولا يفيد استخدامها المتكرر إلا في حجب الافتقار إلى خطاب ملائم.

ونيابة عن رولز، يجب أن يقال إن من غير الجائز وجود افتراض سبقي لتوفر قائمة حالات ضرورية وكافية قادرة على استنفاد معنى هذا المفهوم الغني[62]. وفي أفضل الأحوال، فإن ما تعنيه عبارة «معقول» لا يمكن كشفه

(59) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Chapter VII: «Goodness as Rationality.»

(60) انظر: Rawls, *Collected Papers*, Chap. 16, pp. 316-317.

(61) حول هذه النقطة، انظر مناقشة بورتن دريبن في هذا المجلد (الفصل الثامن).

(62) حول هذه النقطة، انظر مناقشة بورتن دريبن في هذا المجلد (الفصل الثامن).

إلا عبر استخداماتها التي قد نحاول عندئذ توضيحها وشرحها بمفاهيم ومبادئ أخرى. وهذه الشروح لمقولة «معقول» يمكن تطبيقها بعد ذلك لإيضاح مفاهيم أخلاقية أخرى، ولتطوير هذه وغيرها من الأفكار وصولًا إلى اجتراح تصور سياسي للعدالة. ويجادل رولز أن اتّباع هذا المسار ضروري، لأن «مضمون المعقول» لا يمكن «تحديده إلا بمضمون نوع من التصور السياسي المعقول» للعدالة (PL, p. 94). إذا كان هذا صحيحًا، فإن هناك، على ما يبدو، «شيئًا» من التضليل أو، أقله، من عدم النضج حول أكثر الاحتجاجات شيوعًا على استخدام رولز (وسكانلون) مقولة «معقول»، وتحديدًا الاحتجاج على افتقار المفهوم لتعريف دقيق، أو القول بأن أناسًا مختلفين يعنون بهذا المفهوم أشياء متباينة، أو بأنهم يجدون أفعالًا أو أشخاصًا معقولين وغير معقولين. تحديدًا، ليست قضية تطوير تصور معين للعدالة بالنسبة إلى رولز إلا اكتشافًا أدق لفهم ما تعنيه مقولتا معقول وغير معقول في مسائل العدالة. ومن غير الممكن فهم هذا المفهوم الأخلاقي الحاسم فهمًا سليمًا بأي طريقة أخرى. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن جملة الاعتراضات الموجودة لدى المرء على فكرة المعقولية يجب أن توجه إلى النظرية التي تشرحها، وإلى الطريقة التي تعتمدها النظرية في إيضاح الفكرة وتطويرها عبر مبادئ أخلاقية. وإلا فلا قوة للنقد الذي يقول إن مفهومنا الاعتيادي أكثر غموضًا من أن يعني شيئًا.

يشرع رولز في تسليط الضوء على مفهوم المعقولية (السياسية) عبر تطوير ملامح أولية لفكرة شخص معقول [عاقل]. فالعقلاء في رواية رولز يدركون ويسلمون (بسبب «أعباء الحكم» (burdens of judgment)) بأن عقلاء آخرين سيبادرون حتمًا إلى تأكيد عقائد شاملة مختلفة عن عقائدهم الخاصة[63]. يضاف إلى ذلك أن العقلاء راغبون في التعاون مع عقلاء آخرين معتنقين عقائد معقولة مختلفة وفقًا لشروط يمكن للجميع أن يقبلوا بها على نحو معقول[64].

(63) عن أعباء الحكم التي تسوغ الاختلاف، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 54-58.

(64) ملمحان إضافيان للأشخاص المعقولين يذكرهما رولز: (1) يريدون الظهور بمظهر أعضاء مجتمع متعاونين مئة في المئة في أعين الآخرين؛ (2) متمتعون هم بـ «نفسانية أخلاقية معقولة». والملمح (2) ينطوي على معنى أن الأشخاص المعقولين مؤهلون للتحرك كرمى لعين تصور معين للعدالة، انظر: Ibid., pp. 81-82.

وهكذا، فإن العقلاء ليسوا مجرد متسامحين مع عقائد (معقولة) أخرى. إنهم قابلون أيضًا بمعيار التبادل: يريدون أن يكونوا قادرين على العيش مع آخرين وفق مبادئ يمكن لعقلاء آخرين أن يقروها، وسياسات يستطيعون تأييدها؛ يضاف إلى ذلك أنهم يريدون أن يكونوا قادرين على تبرير قوانين وخطط سياسية معينة لأناس متبنين عقائد معقولة مختلفة بأسباب يعترف بها العقلاء، كما يستطيعون قبولها على نحو معقول. فالتحلي بالمعقولية يستدعي، إذًا، توفر نوع من الاستعداد لمخاطبة الآخرين من منطلق عقول عمومية (تُناقش لاحقًا في القسم ج).

ب) تصور سياسي مستقل وإجماع متشابك

جرّاء مشكلات أثارها خطاب الاستقرار في نظرية، يُدفع رولز إلى إعادة التفكير بتبرير العدالة كإنصاف. وعملية إعادة التفكير هذه تقود رولز في ليبرالية الى التركيز على مشكلة أعم. إذا لم يعد التوافق حول أي عقيدة أخلاقية أو فلسفية شاملة في أي مجتمع حسن التنظيم أكثر احتمالًا من التوافق حول الدين، فليس استقرار العدالة كإنصاف وحده هو المعرض للخطر، بل القبول والاستقرار العامان لأي تصور ليبرالي أيضًا. يلقي هذا ظلًا من الشك على إمكان قيام مجتمع عادل ومستقر، فيه توافق عام بين مواطنين عقلاء وعقلانيين حول نوع من التصور الليبرالي للعدالة. غير أن من شأن استحالة قيام مجتمع حسن التنظيم كهذا، واقعيًّا، أن تعني تعذر تحقيق الليبرالية مثلًا أعلى، بما يبقيها حلمًا طوباويًّا على هذا الصعيد[65]. فالليبرالية، بحسب رواية رولز، تنطوي على مثل أعلى مستند إلى الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل في ما بين مواطنين

(65) يقوم رولز بإيراد السؤال العام المطروح في ليبرالية على النحو الآتي: «هل من الممكن، عبر الزمن، وجود مجتمع عادل ومستقر لمواطنين أحرار ومتساوين، يبقون عميقي الانقسام بموجب سلسلة من العقائد الدينية، والفلسفية، والأخلاقية المعقولة؟»: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 4,

في مقدمة 1995 للطبعة الشعبية [ذات الغلاف الورقي] يدخل رولز تعديلًا طفيفًا على السؤال بما يجعله موجهًا نحو إمكان مجتمع عادل يكون «مستقرًا للأسباب الوجيهة». من شأن مجتمع خُدع الناس فيه حول أسس المجتمع أن يكون مستقرًا ولكن ليس «للأسباب الوجيهة». حول هذا انظر القسم II من مساهمة ت. م. سكانلون في هذا المجلد (الفصل الثالث).

أحرارًا ومتساوين، وإلى تسامح بعضهم مع جملة الآراء الدينية، والفلسفية، والأخلاقية المتنوعة المعقولة لدى بعضهم الآخر. وإذا لم يكن مواطنون أحرار ومتساوون قادرين على التوافق حول تصور معين للعدالة من أجل تنظيم علاقاتهم وتشكيل أساس لما هو عام من خطاب، ونقد، واتفاق، فإن قوة القهر والإجبار ستُعتمَد، حتمًا، مع أشخاص عقلاء لأسباب لا يستطيعون قبولها على نحو معقول. ومن شأن هذا أن يشكل، من إحدى النواحي المهمة، إنكارًا لحريتهم.

تتمثل الغاية الأعم لـ ليبرالية بإماطة اللثام عن مدى كون مجتمع عادل ومستقر يضم أشخاصًا عقلاء وعقلانيين يرون أنفسهم أحرارًا ومتساوين، أمرًا ممكنًا على أرض الواقع. وللقيام بذلك يبادر رولز إلى طرح وتطوير ثلاث أفكار تشذب أو تتجاوز الرواية الواردة في نظرية: فكرة تصور سياسي للعدالة، وفكرة إجماع متشابك حول هذا التصور السياسي بين عقائد شاملة معقولة، وفكرة العقل العمومي (*PL*, p. 44). هذه الأفكار الثلاث تحدد شروطًا كافية لأي مجتمع حسن التنظيم يكون «مستقرًا لأسباب صائبة».

1- تصور سياسي للعدالة: يتمثل أول شروط أي مجتمع ديمقراطي عادل ومستقر بأنه منظم بنوع من التصور السياسي للعدالة. وأول ما يميز أي تصور للعدالة هو أنه «قائم بذاته» أو مستقل ومن دون استناد إلى مقدمات منتمية تحديدًا إلى جملة من التصورات الميتافيزيقية، والمعرفية، والأخلاقية العامة. وأي تصور مستقل يرمي إلى «عزل» أو تجنب الأسئلة عن المنبع الأصلي للمبادئ الأخلاقية، ومن طريقة وصولنا آخر المطاف إلى معرفتها، بل وعن مدى صوابها في النهاية. وفي ليبرالية يعيد رولز بناء العدالة كإنصاف بوصفها تصورًا سياسيًا، بحيث يمكن فهمها بطريقة محايدة على الأصعدة الميتافيزيقية، والمعرفية، والأخلاقية. والخطوة الرئيسة التي يقدم عليها رولز هي ترجمة رواية الأشخاص الأخلاقيين الأحرار والمتساوين الكامنة في العمق بوصفها «تصورًا سياسيًا للشخص». يقال الآن إنه كامن في وعينا لذواتنا، لا بوصفنا وكلاء أخلاقيين في كل ما نفعله، بل في الدور الأكثر مداورة الذي نشغله بوصفنا

مواطنين ديمقراطيين[66]. وبوصفنا مواطنين ديمقراطيين - ربما لهذه الأغراض فقط بالنسبة إلى بعض الناس - نرى أنفسنا أحرارًا ومتساوين. كثيرون قد لا يرون أنفسهم بهذه الطريقة خارج الحياة السياسية، بل بطريقة أخرى (عادّين أنفسهم، مثلًا، أبناء للرب أو حُزَمَ أحاسيس). أما في البنائية السياسية فلم يعد موجودًا الإيحاء بأن القوى الأخلاقية تشكل طبيعتنا بوصفنا كائنات أخلاقية، أو هي شروط ضرورية للوكالة الأخلاقية، أو بأن من شأن تحقُّق هذه القوى أن يمكّننا من تحقيق خير الاستقلال الذاتي الإنساني الأسمى. ربما تقدّم القوى الأخلاقية بوصفها شروطًا تجريبية لتمكيننا من الفوز بمنافع التعاون الاجتماعي. فمن دونها نبقى عاجزين عن الإفادة من الحقوق، أو الامتثال للواجبات، المترتبة على المواطنين الديمقراطيين. لهذه الأسباب، فإن من العقلاني بالنسبة إلى المواطنين أن يرغبوا في تحقيق القوى الأخلاقية مهما كان تصورهم للخير؛ لديهم «مصلحة ذات مرتبة أعلى» في ممارسة قواهم الأخلاقية وتطويرها إضافة إلى مصلحتهم ذات المرتبة الأعلى في تحقيق تصورهم للخير. وتصور المواطنين لمصالحهم يوفر أساس الليبرالية السياسية.

يستند إمكان «تحييد» تصور سياسي معين للعدالة عن جملة العقائد الفلسفية والدينية والأخلاقية «الشاملة» إلى فرضية رولز التي تقول بوجود أفكار ومبادئ معينة متجذرة بعمق، يتقاسمها المواطنون في أي نظام ديمقراطي دستوري، مهما كانت تصوراتهم للخير. وقد افترض رولز حتى في نظرية أن جميع الأشخاص المعقولين والعقلانيين يتقاسمون «قناعات معتبرة» معينة «عن العدالة». غير أنه قلل من أهمية مستوى التنوع في الأسس الفلسفية والدينية الذي يرحب به أشخاص معقولون في إطار آرائهم الأخلاقية المعتبرة. وجراء شروط الديمقراطية الليبرالية، ليس ثمة أي احتمال واقعي لمبادرة أفراد حتى مجتمع حسن التنظيم إلى التوافق، في أي من الأوقات، على أسس العدالة، على تصور فلسفي معين للوكالة، وعلى أي خير حقيقي محدد[67]. وإذا كان

---

(66) عن التصور السياسي للشخص، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, Lect. I, Sec. 5, pp. 29-35, and Lect. II, «The Powers of Citizens and their Representation».

(67) زعم بعضهم أن ليس ثمة أي احتمال واقعي لتوافق المواطنين في أي وقت حول مبادئ =

دور هذا التصور أو ذاك للعدالة هو أن يكون مدرَكًا عمليًا - بوصفه هادفًا إلى توفير أساس لخطاب عام يستطيع الجميع قبوله، وللقيام علنًا بنقد القوانين والمؤسسات وتبريرها - فإن أسسًا أخرى للتوافق يجب الاهتداء إليها.

والآن، قد تبدو قدرة أي تصور للعدالة، في جل التصورات الأخلاقية (ذات النظرة النفعية أو حتى الكانطية)، على الصمود أمام المعاينة العلنية في ظل ظروف عالمية واقعية، مهما كانت مثالية، غير ذات أهمية في ما يخص تبريرها. فما الذي يوجب على تبرير أي تصور للعدالة أن يكون مستندًا إلى المعتقدات الفلسفية للناس الذين سيطبَّق التصور عليهم؟ يقول بعض المحللين إن معتقدات الناس ذات شأن على صعيد تطبيق تصور أخلاقي معين، لا على صعيد تبريره[68]. فالناس المختلفون حول الأسس الفلسفية لا يمكن أن يكونوا جميعًا على صواب. ومن خلال السعي إلى إدخال تصور معين للعدالة في دائرة جملة آراء المواطنين الفلسفية والدينية المتضاربة، ما هو زائف منها وما هو صحيح جنبًا إلى جنب، قد يبدو أن رولز عاكف على المبالغة في دفع فكرة احترام الأشخاص (إلى ما هو أبعد مما كان يمكن لكانط أن يفعل). إلا أن رولز لا يحاول تبني آراء فلسفية زائفة؛ إنه يحاول، بدلًا من ذلك، تجنبها. يضاف إلى ذلك أن على أي تصور سياسي، كي يكون مبررًا، أن يخدم بوصفه قاعدة تسويغ مقبولة لدى الجمهور، لا في مجرد أي مجتمع ديمقراطي، بل فقط في ظل الظروف المثالية لمجتمع حسن التنظيم. لعل رولز يرى هنا أنه إذا كان الاختلاف الأخلاقي والفلسفي حول أسس العدالة حتميًا حتى في ظل ظروف حرة حيث الجميع يستطيعون، على الرغم من تفاوتاتهم، أن يبقوا قادرين على التوافق حول مبادئ العدالة، فإن احترام الأشخاص بوصفهم مواطنين ديمقراطيين أحرارًا يستدعي تجنب الأسئلة الميتافيزيقية والمعرفية المتعلقة

= العدالة الجوهرية وصولًا إلى تأييد تصور أكثر إجرائية للعدالة. تقوم دعاوى هؤلاء، عمليًا، على إنكار إمكان انبثاق مجتمع حسن التنظيم. انظر مراجعتَي: Stuart Hampshire and Jeremy Waldron (1994).

(68) يسوق هابرماس اعتراضًا مشابهًا في: Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» in: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other,* Edited by C. Cronin and P. De Greiff (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

بأسس العدالة في المحاكمة العلنية الدائرة حول العدالة. لا بد من تجنب تلك الأسئلة صونًا لحرية الضمير الكاملة لدى المواطنين، وتزويدهم بأسباب مبررة لاستخدام قوة الإكراه التي يمكن للجميع أن يقبلوا بها على نحو معقول.

تبقى الليبرالية، إذًا، بحاجة إلى خطاب، لنفسها كما لتصور العدالة العام المسؤول عن تنظيم المجتمع الليبرالي، يُصاغ من منطلق أفكار وأسباب في متناول الناس بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين. يتعين على هذا الخطاب أن يناشد أفكارًا كامنة في عمق ثقافة أي نظام ديمقراطي دستوري، ويتجنب أفكارًا تخص هذه النظرة الشاملة الخاصة أو تلك. وعلى هذا الصعيد، فإن أي تصور سياسي للعدالة يختلف عن تصور العدالة المدافَع عنه في نظرية، والذي قام على استحضار التفسير الكانطي إبرازًا لخير العدالة.

2- الإجماع المتشابك: يبقى استقلال أي تصور سياسي عن الآراء الشاملة أساسيًا لفهم فكرة الإجماع المتشابك. لقد جادل بعض المنظرين أن رولز يبحث عن تصور للعدالة يكون مضمونه معدلًا بما يمكنه من استيعاب سائر الآراء الشاملة المعقولة - كما لو كان التصور السياسي مصممًا ليكون حلًا وسطًا، أو مفصلًا مع أخذ جميع الآراء الشاملة في الاعتبار ومستندًا إلى أفكار كامنة فيها. غير أن هذا لا يمكن أن يكون صحيحًا؛ فلو أقدم رولز على اعتماده لما كان تصوره السياسي قائمًا بذاته.

لا يتعين على الإجماع المتشابك أن يتعامل مع الأسس السجالية لتصور العدالة السياسي. ففي تطويره لمبادئه، يظل أي تصور سياسي شديد الحرص على عدم الاقتران بجملة مقدمات ومبادئ الآراء الشاملة المعقولة؛ لعله أميل إلى الاستفادة من آراء كامنة في الثقافة الديمقراطية. ما إن يكتمل تطوير مبادئ تصور سياسي معين وآرائه، حتى يستَحضر الإجماع المتشابك لتفسير مدى قدرة التصور السياسي على أن يكون مستقرًا في مواجهة التعددية المعقولة. فما مدى إمكان دعم تصور سياسي مستقل بتصورات متباينة للخير بما يمكن الناس الذين يؤكدون هذه التصورات من أن يكونوا مدفوعين عقلانيًا إلى فعل ما يطلبه التصور السياسي؟ بعد التخلي عن الدعوة إلى تطابق العدالة مع الخير

العقلاني لكل شخص، بات رولز بحاجة إلى تفسير وجوب تزويد الناس بما يكفي من الدوافع ليفعلوا ما تطلبه العدالة منهم، وفقًا لتصور سياسي ليبرالي مثل العدالة كإنصاف. ولأن كثيرين لا يقبلون بخير الاستقلال الذاتي، فإننا لا نتوقع أن يُقْدِم جميع المواطنين على تأييد قيام تصور العدالة العام بتأكيد طبيعتهم بوصفهم وكلاء مستقلين ذاتيًا. وفكرة الإجماع المتشابك مستندة إلى تخمين أو حدس أن المواطنين المعقولين [العقلاء] في أي مجتمع حسن التنظيم ما زالوا قادرين على تأكيد التصور السياسي المستقل لأسباب تخص آراءهم الشاملة. لا بد للعقائد الشاملة المختلفة من أن تكون قادرة على القبول بالتصور السياسي، لأنه قابل للتبرير وفقًا لأسباب مؤكدة سلفًا في إطار كل نظرة شاملة. ففي حين أن الكانطيين قد يسلّمون بتصور سياسي ليبرالي معين لأسباب ذات علاقة بالاستقلال الذاتي (كما يوحي التطابق)، من شأن النفعيين العقلاء أن يقروا تصورًا ليبراليًا إذا اقتنعوا بأنه يشكل تعزيزًا مباشرًا للمنفعة الشاملة؛ يضاف إلى ذلك، أن من شأن كاثوليكيين عقلاء أن يبادروا إلى إقرار التصور السياسي نفسه من منطلق أنه يعبّر عن قوانين الرب الطبيعية، ويمكن لأنصار التعددية أن يؤيدوه بحجة أن الأسباب التي يوفرها كافية لأغراض التبرير، من دون الحاجة إلى مناشدة نظرة شاملة مجردة أخرى.

يقوم الإجماع المتشابك، إذًا، على تخيل نوع من التبرير الثنائي لتصور سياسي ليبرالي محدد. فهو، أولًا، يفترض أن المواطنين العقلاء قادرون على فهم وقبول تبرير التصور السياسي من منطلق العقل العمومي، منطلق جملة الأسباب والأفكار الكامنة في الثقافة السياسية الديمقراطية. فالتصور السياسي للعدالة هو التعبير الأفضل عن تصورهم السياسي لأنفسهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين، وعن مصالحهم بوصفهم مواطنين. ثانيًا، يُقدَّر أن يكون المواطنون العقلاء قادرين أيضًا على قبول التصور السياسي على أساس أسباب غير عامة نابعة من آرائهم الشاملة المختلفة. ينبغي للتصور السياسي أن يكون منسجمًا مع التصور الذاتي لكل شخص عاقل بوصفه وكيلًا أخلاقيًا ومتلائمًا مع جملة الأفكار والقيم الأخلاقية، والدينية، والفلسفية الأخرى التي تشكل نظرته الشاملة. فإذا قامت سائر العقائد المعقولة الشاملة بتلبية متطلبات هذه المرحلة

الثانية، فإن هناك، عندئذ، إجماعًا متشابكًا. أما الفرضية المفتاحية الكامنة في عمق تقدير رولز هنا فهي أن الثقافة السياسية العامة مع فوائد أي مجتمع حسن التنظيم سوف تقوم مع الزمن، بسبب تبادلية مبادئ العدالة، بدفع جميع العقلاء من معتنقي وجهات نظر شاملة معقولة إلى إدخال رواياتهم الشاملة الخاصة عن العدالة والأخلاق في حيّز النظرة العامة. عمليًا، يقوم رولز بتوسيع الرواية الواردة في نظرية عن تطور الإحساس بالعدالة - رواية أننا نقبل وندعم الأشخاص والمؤسسات المؤيدة لخيرنا - لتقديم قصة تطور عقائد شاملة في مجتمع حسن التنظيم. فالعقائد الشاملة المعقولة يتعين عليها، تجاوبًا مع فوائد العدالة المتاحة للجميع في أي مجتمع حسن التنظيم، أن تتطور وصولًا إلى إذابة تصور سياسي ليبرالي معين في بوتقة قيمها ومبادئها. يضاف إلى ذلك أن رولز يقدّر أن ظروف أي مجتمع حسن التنظيم يجب ألا تكون ظروفًا تنتج مجتمعًا يفرز طوفانًا طاغيًا من العقائد اللاليبرالية اللامعقولة لا يلبث أن يتمخض عن تقويض استقراره. ومع افتراض كون هذين الاحتمالين التأمليين صحيحين في مجتمع حسن التنظيم، سيكون ثمة نوع من الإجماع المتشابك حول التصور السياسي، وسيكون هذا التصور مستقرًا.

ج. العقل العمومي

3- **الشرعية الليبرالية وفكرة العقل العمومي**: إن إحدى طرائق فهم فكرة العقل العمومي هي رؤيتها بوصفها تطويرًا لشرط العمومية في إطار العدالة كإنصاف، ونابعة من الهدف العملي لتصور سياسي محدد(69). إذا كان تصور للعدالة سيشكل أساسًا عامًّا للتبرير، فإن من الواجب، عندئذ، تفسيره وتطبيقه وفقًا لأساليب محاكمة وقواعد دلالة متاحة للعقل المشترك والمواطنين الديمقراطيين. كذلك يمكن تفسير العقل العمومي بوصفه كامنًا في أي مطلب

---

(69) انظر تشارلز لارمور حول فكرة العقل العمومي في مساهمته في هذا المجلد (الفصل العاشر). انظر كذلك ثالثًا من الفصل الثالث في هذا المجلد حول العقل العمومي تأليف ت. م. سكانلون، وبورتن دربين في الفصل الثامن. مناقشتي هنا مستندة إلى مناقشة أشمل لفكرة العقل العمومي في بحثي: Samuel Freeman, «Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no. 4 (Fall 2000), pp. 371-418 at 396 ff.

أخلاقي موجه إلى مجتمع ليبرالي وديمقراطي. ويتجلى من «مبدأ شرعية ليبرالي» معين أن:

> لا تكون ممارستنا للسلطة السياسية سليمة كليًا إلا إذا مورست وفقًا لدستور من شأن جميع المواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين أن يُتوقع منهم على نحو معقول أن يبادروا إلى تأييد أساسياته في ضوء المبادئ والمثل المقبولة لدى عقلهم الإنساني المشترك.

ومن مبدأ الشرعية الليبرالية يتبع واجب أخلاقي:

> واجب التمدن - القدرة على تفسير بعضهم لبعضهم الآخر، واستنادًا إلى تلك المسائل الأساسية، كيف يمكن بوساطة القيم السياسية للعقل العمومي دعم المبادئ والسياسات التي يؤيدونها ويصوتون بالموافقة عليها (*PL*, p. 217).

ولأن التفسير من منطلق العقل العمومي موصوف هنا على أنه من متطلبات الشرعية السياسية، فإن بعض التعليقات على الشرعية واجبة قبل مناقشة هذا العقل العمومي. ففي أي مجتمع ثمة على الدوام خلافات حول القوانين، وما من أحد إلا ويرى، أقلُّه، أن بعضًا من القوانين سيئ وظالم، فما الذي سيجعل فرضه مع قوانين أخرى بطريقة قسرية مشروعًا بنظر المواطنين؟ في النظرية السياسية كثيرًا ما تؤوَّل الشرعية على أنها قبول شعبي للسلطة السياسية والقوانين. أما بالنسبة إلى رولز، فليس كل ما هو مقبول شعبيًا من قانون أو ممارسة سلطة سياسية مؤهلًا لأن يكون شرعيًا (القوانين التي تتنكر لحريات الأقليات الأساسية، مثلًا، ليست شرعية). وبالنسبة إلى رولز، فإن أحد شروط شرعية القوانين هو صدورها عن دستور ديمقراطي عادل، أو، أقله، عادل تقريبًا. إلا أن الشرعية ليست هي العدالة، إذ يمكن للقوانين أن تكون عادلة مع بقائها غير شرعية. فالقوانين العادلة تتوافق، بنظر رولز، مع مبادئ ودستور مؤهلة للحصول على موافقة أطراف افتراضية في الوضع الأصلي ومسلسل المراحل الأربع التالية (cf. TJ, Sec. 31). غير أن القوانين العادلة (المحددة على أنها

كذلك) ليست شرعية في إطار مجتمع ديمقراطي معين قبل أن يقوم مواطنوه بسنّها وفقًا لدستور من المتوقع على نحو معقول أن يكون حاصلًا على مصادقة الجميع. (الرعاية الصحية الشاملة قد تكون، مثلًا، مطلوبة عدلًا، إلا أنها ليست مسنونة شرعيًا بعد في الولايات المتحدة). يضاف إلى ذلك أن قوانين يمكن أن تكون شرعية على النحو الموصوف للتو مع بقائها غير عادلة. ما من إجراء دستوري، مهما كان عادلًا، يتمخض دائمًا عن قوانين عادلة أو قضاءٍ وإدارةٍ قوانين عادلَين. وبصرف النظر عن مدى تحليهم بالجدية وصحوة الضمير فإن المشرعين، والقضاة، والإداريين سيقعون في أخطاء حول ما تتطلبه العدالة في حالات خاصة. وما من إجراء سياسي قائم إلا ويكشف عن «عدالة إجرائية مفتقرة إلى الكمال»[70]. ومع ذلك، فإن رولز يرى أن من متطلبات الاستقرار في أي مجتمع ديمقراطي أن يمتثل المواطنون للقوانين الشرعية، وإن كانت ظالمة (شرط عدم تجاوزها لحدود معينة من الظلم). هذا أيضًا أحد مستلزمات واجب التمدن (*TJ*, p. 355/312). ما من نظام سياسي ديمقراطي قادر على البقاء طويلًا إذا كان مواطنوه مقتنعين بأنهم أصحاب حق في انتهاك أي قوانين أو مراسيم يرونها أقل من عادلة[71].

تتطلب الشرعية الليبرالية أن تُسنّ القوانين وفقًا لدستور تكون «أساسياته» مقبولة لدى العقل العمومي؛ يضاف إلى ذلك أن القوانين نفسها يجب أن تكون قابلة للتدعيم بـ «قيم العقل العمومي السياسية». ما معنى عقل عمومي؟ إنه يخص أنواع الأسباب الملائمة لقرارات الحكم، والخطاب والتبرير السياسيين الموجهين إلى الجمهور. ثمة فكرة عن العقل العمومي مقترحة في آراء العقد الاجتماعي لدى روسو وكانط. فهذان يفترضان أن على القوانين والدساتير،

---

(70) Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 137, انظر أيضًا حول الشرعية: Ibid., pp. 393-394, and p. 217.

(71) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Sec. 53: «The Duty to Comply with an Unjust Law», يبقى رولز مع ذلك مصرًّا على الدور السليم للعصيان المدني والرفض الوجداني للتجاوب مع المظالم في مجتمع شبه عادل. انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Sections 55-59.

كي تكون مقبولة من الجميع، أن تكون مبررة لدى الجميع لأسباب يستطيعون قبولها أيضًا[72]. وإحدى الطرائق الضيقة لتأويل هذه العبارة: «مبررة لدى الجميع لأسباب يستطيعون قبولها» هي أنها تعني أننا نستطيع تبرير القوانين بحجة معينة للكاثوليك، وحجج مختلفة للبروتستانت واليهود، ومن ثم بحجج أخرى موجهة إلى غير المؤمنين، وهكذا. غير أن فكرة العقل العمومي تعني أن الجميع يجب أن يكونوا قادرين على قبول الدستور والقوانين للأسباب نفسها. فالعقل العمومي يفترض سبقيًّا نوعًا من الجماعة السياسية التي توحدها جملة من المعتقدات والأفكار المشتركة. إلا أنه ما من جماعة سياسية تهتدي بالعقل العمومي لمجرد استنادها إلى معتقدات أخلاقية مشتركة. حتى إذا كان رعايا إيران جميعًا مسلِّمين علنًا بالأولوية السياسية للقرآن، فليس من شأن هذا أن يجعل العقيدة الدينية الإسلامية جزءًا من العقل العمومي. ذلك أن العقل العمومي لا يتحدد إلا على خلفية وجود مؤسسات ديمقراطية، ولا يقوم إلا على افتراض التسامح مع سائر المواقف الدينية، والفلسفية، والأخلاقية المختلفة. يضاف إلى ذلك أن العقل العمومي عقل يخاطب الأشخاص بوصفهم مواطنين ديمقراطيين، لا على أنهم وكلاء اقتصاديون أو مؤيدون لدين معين أو أي تصور شامل آخر للخير. ثمة حاجة إلى مخاطبة أفراد المجتمع الديمقراطي بوصفهم مواطنين، لا أكثر ولا أقل، لأنهم يسلّمون بجملة هذه العقائد والقيم الفلسفية والدينية المختلفة. وجراء هذه التفاوتات يختلف المواطنون في الأسباب التي سيقبلونها في أي من المواقف أو المواقع التي يشغلونها. لعل هذه الاختلافات هي الداعية إلى وجود عقل عمومي يتولى ضبط الجدل

---

(72) يقول روسو عن القاضي «ينبغي لعقله أن يكون مشبوهًا بنظره، والقانون الوحيد الذي يتعين عليه اتباعه هو العقل العمومي»: «Discourse on Political Economy,» par. 6, in: Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract and Discourses* (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 165.

انظر أيضًا إشارة روسو إلى «منطلقات العقل العمومي»: «Discourse on Political Economy,» par. 19, p. 169,

بالنسبة إلى كانط انظر: ««What is Enlightenment?» in: Immanuel Kant and Ted Humphrey, *Perpetual Peace and other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983),p. 42/Ak. VIII, p. 37,

يعارَض العقل العمومي بـ «العقول الخاصة» للمرء (كما يفعل روسو)، بـ «العقل الخاص» (كما يفعل كانط)، وبـ «عقول غير عامة» (كما يفعل رولز).

والتشاور في الحياة السياسية العامة. ومثله مثل أفكار أي تصور سياسي للعدالة والإجماع المتشابك، يستجيب العقل العمومي لـ «واقع التعددية المعقولة» (fact of reasonable pluralism) هذا.

تتولى التعددية المعقولة، وليس التعددية بحدّ ذاتها، تحديد معايير العقل العمومي ومداه. وهذا يعني، أولًا، أن العقل العمومي لا يحاول مخاطبة أشخاص أو عقائد غير معقولة في مساعيه الرامية إلى تبرير القوانين والسياسات أو الخطط العامة. ليس ثمة، إذًا، (إتيانًا على ذكر آراء طرحها منتقدو رولز) أي تسليم سبقي باحتمال إخضاع الداروينيين الاجتماعيين، والأصوليين، والنازيين الجدد، ومالكي العبيد الجنوبيين، للعقل العمومي؛ كما لا يجوز بذل أي جهد للتعامل مع وجهات نظرهم أو استيعابها. فهذه العقائد هي إما غير معقولة، وإما غير قابلة لأن يقرها مواطنون عقلاء [معقولون] حريصون على تبرير علاقاتهم الاجتماعية والسياسية بأسباب يمكن لمواطنين آخرين، أحرار ومتساوين، أن يقبلوا بها على نحو معقول.

ثانيًا، ثمة طريقة تعتمدها التعددية المعقولة في تحديد معايير العقل العمومي، ألا وهي وجوب استناد هذا العقل العمومي إلى مبادئ، وقيم، ومناهج لمحاكمة وتقويم الأدلة المشتركة لدى عقائد معقولة في ظل ظروف مجتمع ديمقراطي حرّ. بعض هذه القيم والمبادئ تقره صراحة أي عقيدة شاملة معقولة. فسائر العقائد المعقولة ترفض العبودية والاسترقاق القسري، وتؤكد تكامل الحياة البشرية، وحرية الحركة، وحرية الضمير، ودرجة معينة من حرية الاجتماع [التنظيم] والعمل. كذلك، فإن العقائد المعقولة تؤكد قبولها بالقيم المجردة والخير العام أو المشترك. هذه وغيرها من القيم المشتركة توفر أسبابًا مشتركة لجملة من التدابير المتنوعة مثل القوانين التي تحظر العنف، وتصون النظام العام، وتحمي الصحة العامة، وهلمّ جرًّا. إلا أن قيمًا ومبادئ أساسية أخرى يتعين كشفها. فقد قلتُ من قبل إن العقل العمومي عقل يخاطب أشخاصًا أحرارًا ومتساوين بوصفهم مواطنين ديمقراطيين. فالقيم التي تتقاسمها العقائد المعقولة يُفترض فيها أن تكون قيمًا سياسية. و«قيم العقل العمومي

السياسية» متجاوبة مع طريقة الأشخاص المعقولين [العقلاء] في التفكير بأنفسهم سياسيًّا: بمواقعهم وأدوارهم بوصفهم مواطنين، وبحقوقهم وواجباتهم السياسية، وبعلاقاتهم مع المواطنين الآخرين، وبالممارسة السليمة للسلطة السياسية. ولعل إحدى الفرضيات النافذة للتعددية السياسية هي أن أشخاصًا معقولين [عقلاء] معتنقين عقائد شاملة معقولة في مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم يرون أنفسهم، جميعًا، لأسباب سياسية، مواطنين أحرارًا ومتساوين. يجب، إذًا، أن يكونوا قادرين على إدراك أن لهم مصالح سياسية جذرية في صون «قواهم الأخلاقية»، قوى العقل والإرادة التي تمكنهم من الإفادة من المجتمع الديمقراطي، ومن التعاون مع أفراد هذا المجتمع. فتَصورُ الشخص إنسانًا حرًّا، متساويًا، معقولًا، وعقلانيًّا صاحب مصلحة في صون قواه الأخلاقية والعقلانية، يوفر أساسًا للتفكير بقيم العقل العمومي السياسية. والأسباب التي هي عامة ومشتركة في أي ديمقراطية دستورية ستكون، بطريقة ما، متجاوبة مع القيم السياسية التي تكون، بدورها، ذات علاقة بالشروط المطلوبة لتحقيق التصور المثالي للمواطنين الديمقراطيين[73].

من ملامح العقل العمومي المثيرة للجدل أنه لا يدّعي أن الأسباب والمبادئ التي يوفرها صحيحة. ولو أقدم العقل العمومي على إطلاق مثل هذا الادعاء لبدا متبنيًا إحدى روايات قصة طبيعة الحقيقة الأخلاقية وشروطها. وأي رواية كهذه محكومة بأن تكون سجالية - فأرباب الشك الأخلاقي العقلاء [المعقولون]، بين آخرين، لن يوافقوا عليها. وإلا كان من شأن هذا أن يضع العقل العمومي في نزاع مع العقائد المعقولة الشاملة، حيث يكون كل طرف من الأطراف عاكفًا على التسليم بعقيدة هذه الحقيقة الميتافيزيقية أو تلك. ذلك (وليس احتمال كون العقل العمومي زائفًا) هو السبب الكامن وراء عدم إمكان القول بأن الأسباب والمبادئ الأخلاقية التي يوفرها العقل العمومي في إطاره

(73) يبقى استكشاف العلاقات بين القيم السياسية لكل من العقل العمومي، وفكرة المعقولية، والتصور الديمقراطي لمواطنين أمرًا معقدًا. كل ما يمكن القيام به هنا هو الإيحاء بأن هذه الأفكار مترابطة. من شأن هذا أن يؤدي إلى تهدئة بعض الهواجس المعبر عنها عمومًا حول كون العقل العمومي أكثر غموضًا من أن يؤدي أي خدمة فعلية.

هي أسباب ومبادئ أخلاقية صحيحة. غير أن ما يمكن قوله (ولا بد لهذا من أن يقنع حتى أرباب الشك الأخلاقي المعقول) هو: (أ) إن مبادئ العقل العمومي الأخلاقية هي المبادئ الأكثر معقولية بالنسبة إلى المواطنين الديمقراطيين الأحرار والمتساوين لتمكُّنهم من تنظيم علاقاتهم السياسية، و(ب) إن الأسباب التي يسوقها العقل العمومي، مع تصور العدالة الذي يضفي محتوى على العقل العمومي، تكون هي الأخرى على صواب، بمقدار ما تكون أي عقائد شاملة معقولة مسلِّمة بالقيم والمبادئ السياسية للعقل العمومي صحيحة في مجتمع حسن التنظيم.

تذكروا الآن أن الهدف العملي للتصور السياسي هو توفير أساس لتبرير عام يكون مقبولًا لدى مواطنين أحرار ومتساوين. يقول رولز إن المحاكمة العامة في أي نظام ديمقراطي تلتمس «أساسًا عامًا مشتركًا» للتداول، وللتبرير، وللتوافق. ومع أن أي مواطنين أحرار ومتساوين قادرون على الاتفاق حول قيم العقل العمومي السياسية، فإن المحاكمة لا تكون، في غياب نوع من الأساس المشترك للتبرير والتوافق، سجالية باعثة على الصراع وحسب، بل وقاصرة وغير حاسمة. سيبقى المواطنون مختلفين وإن تجردوا من مصالحهم الشخصية، ومتفقين على قيم العقل العمومي السياسية، ومؤيدين للخير العام كما يرونه. ففي غياب أساس تشاور أضمن، سيعلقون أهمية على قيمة العقل العمومي السياسية وفقًا لمتطلبات آرائهم الشاملة الخاصة. وليس هذا إلا انهيارًا للمحاكمة العامة، لأن القوانين ستتحدد، آخر المطاف، تبعًا لأسباب خاصة عائدة لآراء شاملة لا يمكن توقع مبادرة مواطنين ديمقراطيين كثيرين إلى تأييدها. تُمَارس سلطات الحكومة، إذًا، على مواطنين من منطلق لا يجدونه معقولًا، منطلق لا يستطيعون المصادقة عليه بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين.

يتمثل أحد الأدوار المهمة لتصور العدالة السياسي بتناول هذه المشكلة. إنه يوفر «مضمون العقل العمومي».

> ينخرط المواطن في العقل العمومي حين يتأمل، في إطار ما يراه على نحو صادق جدي، تَصور العدالة السياسي الأكثر معقولية، تصورًا يعبّر عن قيم

سياسية قد يكون متوقعًا على نحو معقول من آخرين، بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين، أن يؤيدوه[74].

ليس الانخراط في العقل العمومي، إذًا، مجرد محاكمة من منطلق قيم سياسية عامة مع تخصيصها بوزن أو شأن منسجم مع تصور المرء للخير. تعالوا نعاين المثال الأبرز: في أثناء التداول حول السماح السياسي بالإجهاض فإن المشرّع، أو القاضي، أو المواطن الذي يضفي، من منطلقات دينية، وزنًا مطلقًا على القيمة السياسية لاحترام تكامل الحياة البشرية مع الاستخفاف بـ/ أو إنكار قيم سياسية أخرى ذات علاقة (حرية النساء في التحكم بإنجابهن، وكون النساء مواطنات متمتعات بالمساواة، ومصلحة المجتمع في إعادة إنتاج منظم للمجتمع عبر الزمن) لا يكون منخرطًا في المحاكمة العامة. لعله عاكف على تفسير العقل العمومي من منطلق نظرة شاملة. يصح الشيء نفسه على أولئك الذين يضفون وزنًا مطلقًا على حرية المرأة ومساواتها من منطلق الاستقلال الذاتي العقلاني، مع عدم إضفاء أي وزن على قضية احترام تكامل الحياة البشرية (الجنينية)[75].

إن اعتراف المواطنين الديمقراطيين بنوع من التصور السياسي للعدالة مطلوب لينخرطوا انخراطًا كاملًا في المحاكمة العامة. وهذه الأخيرة، المحاكمة العامة، تنطوي على تثبيت وتأمل قيم سياسية، وإيضاح غوامضها، وتحديد

---

(74) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 581.

قارن مع: Rawls, *Political Liberalism*, p. 243 n. f,

للاطلاع على مناقشة رولز للإجهاض والعقل العمومي. لا أريد الإيحاء بعدم وجود آراء ضد عمليات الإجهاض في العقل العمومي. يستطيع المرء، مثلًا، أن يجادل قائلًا إن جميع الإجهاضات يجب حظرها بسبب «منحدر زلق»: حتى إذا لم تكن الأجنة أشخاصًا، فإنها إحدى صيغ الحياة البشرية؛ وإذا ما بدأنا السير في الطريق المفضية إلى درك تدمير الحياة الإنسانية غير المولودة، فإن من شأن الأمر أن يؤدي إلى اختزال احترام حيوات البشر الناضجين وصولًا إلى المزيد من أعمال القتل مع قدر أكبر من عدم الاحترام للأشخاص. يكتفي هذا الخطاب بمناشدة القيم السياسية لتبرير فرض حظر صارم على الإجهاض. قد لا يكون خطابًا موفقًا، ولكنه خطاب مقبول في إطار العقل العمومي. يُشْكَر سانفورد كاديش على هذا المثال.

(75) Rawls, *Collected Papers*, p. 582.

مراتبها المتدرجة من حيث الأهمية، وتطبيقها إقرارَ القوانين وحل المشكلات الدستورية. إن تصورًا سياسيًا للعدالة يبقى مطلوبًا لهذه الأغراض من أجل توفير «مضمون العقل العمومي»، ولجعل هذا العقل العمومي «ناجزًا». وكي يكون العقل العمومي ناجزًا لا بد لمغزى القيم السياسية المتنافسة وأهميتها من أن يتحددا تبعًا لنوع من التصور السياسي، لا بحسب آراء المواطنين أو الموظفين الفلسفية، والأخلاقية، والدينية (ببساطة). فحين يلوذ القضاة، والمشرِّعون، والمواطنون بالآراء الشاملة التماسًا لقرارات سياسية غير مؤهلة للحصول على دعم أي تصور سياسي معقول، فإن مواطنين آخرين يُخضَعون لسلطة سياسية قسرية لأسباب لم يستطيعوا قبولها من منطلق قيمهم الخاصة أو نظرتهم المشتركة بوصفهم مواطنين ديمقراطيين. وعندئذ يعامل المواطنون على أنهم رعايا، لا بوصفهم متساوين متمتعين بالحرية.

يتطلع العقل العمومي إلى نوع من الأساس للتشاور العام من أجل تحقيق تبرير واتفاق عامَّين. إن تصورًا سياسيًا معقولًا للعدالة مطلوب لهذه الأغراض من أجل تزويد العقل العمومي بمحتوى. يقول رولز إن ثلاث سمات تميز التصورات السياسية المعقولة. ثمة، أولًا، قائمة حقوق وحريات وفرص أساسية؛ هناك، ثانيًا، إضفاء أولوية خاصة على جملة هذه الحقوق والحريات والفرص، وعلى صعيد المطالبة بالخير العام وبالكفاءة الاقتصادية وقيم الكمال؛ وثمة، ثالثًا، تدابير تضمن لجميع المواطنين الوسيلة كليّة الأغراض للإفادة الفعالة من حرياتهم[76]. وهذه السمات الثلاث توحي بأن من شأن أي تصور سياسي معقول أن يكون ليبراليًا. يمكن لعدد غير قليل من تصورات العدالة أن يلبي هذه الشروط الليبرالية ومعيار التبادلية. ليست العدالة كإنصاف هي الوحيدة. ثمة «عائلة تصورات سياسية» معقولة وقادرة على إكساب العقل العمومي محتوى في أي ديمقراطية تشاورية. لذا، فإن «أشكال العقل العمومي المسموح بها كثيرة دائمًا»[77].

---

(76) Rawls, *Collected Papers*, p. 582.

(77) Ibid. p. 583,

هنا يأتي رولز تحديدًا على ذكر خطاب تصور الشرعية لدى هابرماس، جنبًا إلى جنب مع آراء =

لكنّ الحريّاتية لن تكون من ضمن التصورات السياسية المعقولة، تبعًا لمعايير رولز. ومن ثمّ فلا يمكنها أن تزود العقل العمومي بمضمون. ويجب ألا يكون هذا الأمر مستغربًا، لأن الحريّاتية عادة ترفض الديمقراطية بمجملها. ليس المثل الأعلى الشاغل للحريّاتية مثال مواطنين أحرار متساوين يتعاونون على أساس التبادل، بل مثال أفراد أحرار مالكين مطلقين لأنفسهم ولأصولهم الخارجية ممن تبقى تفاعلاتهم التعاونية مستندة إلى عقود خاصة. ليست الحريّاتية معقولة بنظر رولز، فهي لا تترك مجالًا لتمكين كل مواطن من امتلاك الوسيلة اللازمة للإفادة الفعالة من حرياته وفرصه[78].وهذه النزعة لا مجال فيها لفرصٍ متساوية أو لحد أدنى اجتماعي مضمون، ولا تستطيع تلبية الشرط المحدد لأي تصور سياسي، أي «معيار التبادلية»[79]. إننا لا نستطيع على نحو معقول أن نتوقع من الجميع (ولا سيما الأسوأ حالًا) أن يقبلوا على نحو معقول بشروط تعاون سياسية تقضي بحصر حقوق الدخل والثروة في إطار مبادئ التخصيص الحريّاتية.

IV. قانون الشعوب

يساء فهم رواية رولز لقصة قانون الشعوب بسهولة. فهو لا يطرح أسئلة مجردة مثل: ما هي طبيعة وشروط العدالة الكوكبية؟ أو ما هي التركيبة المثالية للنظام الأممي [الكوزموبوليتي]؟ حقًّا، إن كانط، وهو نموذج رولز في نواحٍ كثيرة، قام بتناول هذه الأسئلة. فقد رفض كانط قيام دولة عالمية لأنها، برأيه، مرشحة للانحدار إلى درك استبداد كوكبي أو إمبراطورية هشة تمزقها الحروب

= كاثوليكية حول الخير العام، بوصفها صيغًا مقبولة للعقل العمومي بمقدار ما يعبِّر عنها من منطلق قيم سياسية لا على أساس جملة العقائد الشاملة التي هي جزء منها. انظر أيضًا: Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. lii-liii.

(78) ليست الديمقراطية، كما يقول روبرت نوزيك، إلا «ملكية الشعب، ومن جهة الشعب، ومن أجل الشعب». انظر: Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 268-271, للاطلاع على خطابه ضد الديمقراطية.

(79) عن معيار التبادلية، انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 578-579.

الأهلية وتسعى مناطقها وشعوبها للفوز باستقلالها السياسي، إذ كان يرى أن أي نظام أممي مثالي يتألف من مجتمع دولي لشعوب مستقلة سياسيًا، ذاتية الحكم، لكل منها دستوره الجمهوري. يقول كانط إن الدستور الجمهوري يؤكد سيادة الشعب بوصفه ذلك الكيان أو الشخص القانوني «الحائز على السلطة السياسية العليا». وهذه السيادة تضمن لكل فرد مكانة مواطن حر ومتساوٍ وتمنحه «الحقوق المدنية»[80]. يحذو رولز حذو كانط في رفض الحكومة العالمية بوصفها طوباوية[81] كذلك يصادق قانونُ الشعوب عند رولز على مقولة الشعوب المستقلة وذاتية الحكم المختلفة. إلا أن رولز لا يتبنى شرط كانط القاضي بوجوب كون كل حكومةٍ جمهوريةً، وبضمان جميع الحقوق المدنية لسائر المواطنين الأحرار والمتساوين. ما الذي يكمن خلف هذه النتيجة المباغتة؟ قد يبدو كما لو أن رولز لم يعد مؤيدًا للموقف الكامن في كتاب نظرية - الموقف القائل بأن أي مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم مَثَّلَ أعلى للعدالة جدير بأن تحلم به جميع المجتمعات، وأن ضمان الحقوق المتساوية والمشاركة السياسية مطلوب أخلاقيًا لحظة بلوغ المجتمع مستوى تحقيق الشروط الاجتماعية والاقتصادية اللازمة للديمقراطية[82].

ما يفسر هذا الموقف المفاجئ من نواحٍ أخرى هو أن كتاب قانون الشعوب (*The Law of Peoples*) (*LP*) لرولز يقارب مسألة أكثر تواضعًا من تلك التي أثارها كانط وأساتذة تنظير آخرون مهتمون بالعدالة الكوكبية في بداية الفقرة السابقة. لقد افترضوا (كما من شأن رولز نفسه أن يعترف) نظامًا دوليًا من دون الكمال مؤلفًا من حكومات ليبرالية ولاليبرالية. كيف ستتعامل الشعوب الليبرالية مع الشعوب اللاليبرالية، ولا سيما مع شعوب لاليبرالية جديرة بالاحترام، وإن لم تكن كلية العدالة، بمعايير الديمقراطية الدستورية حسنة التنظيم؟

---

(80) انظر: Immanuel Kant, «Perpetual Peace,» in: Kant and Humphrey, *Perpetual Peace and Other Essays*, pp. 112-128, and124-125.

(81) انظر: John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 36, and 48.

(82) للاطلاع على قراءة مغايرة للعلاقة بين رولز وكانط حول هذه القضية انظر الفصل التاسع من هذا المجلد، تأليف أونور أونيل.

طوّر قانون الشعوب لرولز في إطار الليبرالية السياسية بوصفها تصورًا سياسيًّا ليبراليًّا للعدالة. وما من تصور سياسي ليبرالي، مثل تصور العدالة كإنصاف، إلا ويكون ذا علاقة بالعدالة الداخلية [الوطنية]. وبقيت الحاجة داعية إلى مبادئ تخص السياسة الخارجية، تتولى تنظيم تفاعل هذا النظام الديمقراطي الدستوري أو ذاك مع مجتمعات أخرى، ليبرالية ولاليبرالية (*LP*, pp. 10, 83). وكما هو متوقع، فإن رولز يؤكد أن على أي مجتمع ليبرالي أن يتعامل بإنصاف مع مجتمعات ليبرالية أخرى، معترفًا باستقلالها ومحترمًا إياها على أنها مكافئة. لعل السؤال الرئيس هو: هل يتعين على المجتمعات الليبرالية أن تتحمل، وتتعامل مع مجتمعات لاليبرالية غير عادلة بمعايير الليبرالية (السياسية)؟، وفي حال حصول ذلك ما المدى الذي يتعين على التحمل والتعاون أن يبلغاه؟ أم أنه يجب على المجتمعات الليبرالية أن تبادر إلى صوغ سائر المجتمعات التي لم تصبح ليبرالية أو ديمقراطية، على صورتها، متدخلة في شؤونها الداخلية وفارضة عقوبات حيثما تكون فعالة؟

لمقاربة هذه الأسئلة يميز رولز مجتمعًا عادلًا عن آخر جدير بالاحترام (ثم يميزهما، كليهما، عن مجتمعات غير جديرة بالاحترام أو «خارجة على القانون» [مارقة]. فاحترام العيش الإنساني اللائق شرط من شروط العدالة، إلا أن المجتمعات الجديرة بالاحترام ليست جميعًا عادلة (بالمعنى الديمقراطي الليبرالي). ويعرّف رولز أي «مجتمع تراتبي محترم» على أنه مجتمع (أ) مسالم وغير توسعي؛ (ب) مسترشد بتصور خير عام للعدالة قائم على تأكيد الخير لجميع أفراده؛ (ج) متوفر على «تراتبية تشاور عادلة» تمثل سائر قطاعات المجتمع الرئيسة وتعد شرعية بنظر الشعب؛ (د) يرعى حقوق الإنسان الأساسية التي تحترم العيش الإنساني اللائق لأفراده (*LP*, pp. 64-67). وحقوق الإنسان الأساسية التي تشكل أحد شروط أي مجتمع يعيش على نحو لائق هي، كما يقول رولز، تلك التي توفر الحماية لحياة الشخص وسلامته (بما فيها حق الحياة والأمن بالنسبة إلى الشخص، والحد الأدنى من أسباب البقاء - فأي شعب يعيش على نحو لائق لا يترك أفراده يموتون جوعًا)؛ وحقوق حرية الشخص (بما فيها حرية الحركة [التنقل]، والتحرر من العمل والتوظيف القسريين، وحق

حيازة الملكية الشخصية)؛ ومساواة رسمية وحمايات مضمونة لحكم القانون (عملية قانونية ملائمة، ومحاكمات منصفة، وحق ضد التجريم الذاتي، ...إلخ)؛ ودرجة معينة من حرية الضمير، وحرية الفكر، وحرية الاجتماع [التنظيم] ,LP) (pp. 65, 78-81. ليس من شروط المجتمع الجدير بالاحترام أن يؤكد مساواة أفراده، أو منحهم حقوقًا سياسية متساوية (وقد لا يعطيهم أي حقوق سياسية بالمطلق)، أو حتى توفير المساواة على صعيد جميع حقوق الإنسان الأساسية. يمكن لمجتمع جدير بالاحترام، مثلًا، أن يكون متوفرًا على دين رسمي ويرفض فصل الكنيسة [الدين] عن الدولة ما دام يوفر قدرًا من حرية ممارسة الشعائر لديانات منشقة أو معارضة. كذلك يتعين على أي مجتمع جدير بالاحترام أن يرعى حقوق النساء الإنسانية، ويمثل مصالحهن في هيئته التشاورية العادلة (LP, pp. 75, 110)[83].

قد لا تكون أي مجتمعات موجودةٍ وافيةً بشروط وصف رولز للمجتمع التراتبي الجدير بالاحترام (تمامًا كما لا تفي أي مجتمعات قائمة بشروط روايته لقصة المجتمع الليبرالي حسن التنظيم). فما الذي يرمي إليه، إذًا؟ لعل هدف رولز الأول في قانون الشعوب هو رسم حدود تحمُّل الشعوب الليبرالية للشعوب اللاليبرالية. ليست فكرة مجتمع تراتبي جدير بالاحترام إلا تركيبة نظرية طوِّرت لهذا الغرض. يجادل رولز قائلًا إن على المجتمعات الليبرالية ألا تتحمل أي أنظمة حكم دكتاتورية، واستبدادية، وأخرى خارجة على القانون [مارقة]. ولكنْ، ماذا عن المجتمعات اللاليبرالية التي ليست شديدة الاتصال

---

(83) كلام رولز على مجتمع جدير بالاحترام مختلف من نواحٍ معينة عن كلام آفيشي مارغاليت في كتاب: Avishai Margalit, *The Decent Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), بالنسبة إلى مارغاليت، تتمثل السمة الرئيسة لأي مجتمع جدير بالاحترام بـ «عزوف المؤسسات فيه عن إذلال الناس» (p. 1). كذلك يقول مارغاليت إن مؤسسات أي مجتمع معتبر تبدي الاحترام لمن هم تحت سلطتها (p. 3)، إلا أنه يرى، خلافًا لرولز، أن «مفهوم المجتمع المحترم ليس معطوفًا، بالضرورة، على مفهوم الحقوق» (p. 2). يقول مارغاليت إن من شأن المجتمع المحترم أن يكون مختلفًا عما يتحدث عنه رولز بوصفه مجتمعًا عادلًا، قد يكون منطويًا على إذلال البعض (مثل الغرباء والفقراء) ممن هم تحت سلطته (pp. 272-281). ثمة حذف حاسم من كلام مارغاليت في ما يخص العدالة الرولزية ألا وهو الواجب الطبيعي للاحترام المتبادل، المنطوي على واجب عدم إذلال الآخرين. انظر: Rawls: *Theory of Justice* (1971), pp. 156, 297, and *Theory of Justice* (1999), p. 447.

بالظلم إلى حد يبقيها غير جديرة بالاحترام؟ هل من المعقول أن نتوقع من مجتمعات غير عادلة ولكنها محترمة أن تمتثل لجميع المعايير المساواتية لدى الأنظمة الديمقراطية الدستورية شرطًا للتعايش السلمي والتعاون معها؟ يزعم رولز أن من غير المعقول بالنسبة إلى شعوب حرة ومتساوية أن ترفض التعاون مع أنظمة لاليبرالية محترمة، ومطالبتها بأن تكون ليبرالية وديمقراطية، بوصف ذلك قضية سياسة خارجية أو قانونًا دوليًا. فالإصرار على القول بأن أسس التعاون الوحيدة مع أي شعب هي التزامه بمنح أفراده جميع حقوق ومكاسب مواطني الأنظمة الديمقراطية - الليبرالية يبقى موقفًا غير مقبول. يجب على المجتمع الليبرالي أن يحترم المجتمعات الأخرى المنظمة بموجب عقائد شاملة لاليبرالية ولاديمقراطية، شرط تحلي مؤسساتها السياسية والاجتماعية بمواصفات الجدارة بالاحترام.

نظرًا إلى أن البديل هو الاستعداد الدائم للتدخل في جميع الأنظمة اللاليبرالية، إن لم يكن لنسف استقرارها، فإن لموقف رولز معنى إيجابيًا، إذ لا ينطوي موقفه على قيام الليبرالية السياسية بتأييد مجتمعات تراتبية جديرة بالاحترام على أنها عادلة وفوق النقد. فلليبراليين، مواطنين وروابطَ أو جمعيات، كامل الحقوق (ربما حتى الواجبات تبعًا لوجهات نظرهم الشاملة) في توجيه الانتقاد العلني إلى الطابع اللاليبرالي وغير الديمقراطي لمجتمعات أخرى. غير أن التقويم النقدي الذي يعكف عليه مواطنون ليبراليون مختلف عما تشنه حكوماتهم من حملات عدائية مشفوعة بالانتقادات، والعقوبات، وبغيرهما من أشكال التدخل القسرية[84]. وكتاب قانون الشعوب يقول إن على الشعوب الليبرالية، بوصفها

---

(84) لعل الأكثر إزعاجًا هو قول رولز إن من غير المعقول بالنسبة إلى الحكومات الليبرالية حتى المبادرة إلى تقديم الحوافز، مثل أشكال الدعم، إلى أنظمة جديرة بالاحترام بغية إصلاح مجتمعاتها. يقول رولز إن من «الأكثر أهمية» توظيف أشكال الدعم هذه لمساعدة شعوب تعاني من ظروف سيئة. من الملائم هنا أن نتذكر أن رولز منخرط في التنظير المثالي ويشير، إذًا، إلى مجتمعات محترمة حسنة التنظيم، حيث الناس يبادرون، عمومًا، إلى التسليم بالنظام التراتبي على أنه شرعي، فيؤيدون تصوره للعدالة. وفي ظل هذه الظروف، فإن من شأن الحوافز الدافعة نحو المزيد من الليبرالية أن تتسبب بالاستياء في إطار مجتمع الشعوب والأقوام كما بالمساومة على تقرير المصير لدى مجتمعات غير ليبرالية. انظر: Rawls, *Law of Peoples*, p. 85.

«شعوبًا» تمثلها حكوماتها، واجب التعاون مع المجتمعات اللاليبرالية الجديرة بالاحترام، لا السعي إلى تقويضها. وهذا يعني أن على الشعوب الليبرالية واجبات أخلاقية معينة تجاه الشعوب اللاليبرالية، وأن العلاقات بين الطرفين لا تتحدد من منطلقات استراتيجية خالصة. ومن تلك الواجبات واجب احترام الوحدة الإقليمية للشعوب الجديرة بالاحترام جنبًا إلى جنب مع استقلالها السياسي (ضمن حدود العيش اللائق)[85].

لنتحول الآن إلى رواية رولز لقصة حقوق الإنسان. يميز رولز حقوق الإنسان عن الحقوق الديمقراطية الليبرالية التي تتطلبها الليبرالية السياسية. فحقوق الإنسان تُرى طائفة خاصة من الحقوق تحدد معايير الحد الأدنى للمؤسسات السياسية المعتبرة. إن حرمان الناس من حق الانتخاب أو حرية التعبير الفني مساس جدي بالعدالة الليبرالية، إلا أنه ليس شنيعًا وفضائحيًّا مثل حرمانهم من حق الحياة، أو تعذيبهم أو استعبادهم، أو اضطهادهم بسبب دينهم. يقول رولز إن حقوق الإنسان هي الحقوق الضرورية بالنسبة إلى أي نظام قائم على التعاون (LP, p. 68). ويعني بذلك أن المحرومين من حقوق الإنسان ليسوا متعاونين بأي من المعاني، بل هم مجبرون أو مكرهون (كما في النظام العبودي). فلا يُنظر إليهم بوصفهم وكلاء مستقلين مع حمولة خير جديرة بالاحترام والاعتبار. ودور فكرة حقوق الإنسان في إطار الليبرالية السياسية هو: **أولًا**، رسم حدود لاستقلال الحكومة الداخلي - ما من حكومة تستطيع إلباس السيادة ثوب الدفاع عن انتهاكها لحقوق الإنسان العائدة لأولئك الخاضعين لسلطتها. **ثانيًا**، تتولى حقوق الإنسان حصر أسباب الحرب وضبط إدارتها: لا يجوز شن الحرب إلا دفاعًا عن النفس، أو حمايةً لحقوق الإنسان العائدة إلى

(85) يعترض بعضهم على واجب عدم التدخل عند رولز لأنه يبدو منطويًا على واجب عدم المبادرة إلى مساعدة حركات التحرر الديمقراطية. إلا أن واجب عدم التدخل لا يحظر سوى مد يد العون إلى حركات التحرر الديمقراطية في أنظمة تراتبية جديرة بالاحترام، لا في أنظمة حكم استبدادية محتقرة. لا بد من عدّ أي مجتمع محترم غير ليبرالي قابلًا لأن يصل آخر المطاف إلى مستوى الفرض الذاتي للديمقراطية؛ وإلا فإن من غير المحتمل أن يبقى أفراده، كما يوحي رولز، متحملين للحكم «الديمقراطي» المفروض عليهم.

شعوب أخرى لدى تعرضها للانتهاك من جهة حكوماتها أو حكومات أخرى. كذلك تكون حقوق الإنسان العائدة إلى غير المقاتلين في الطرف المعادي جديرة بالاحترام في أثناء الحرب؛ فغير المقاتلين لا يجوز استهدافهم بالهجمات، ولا بد من اتخاذ التدابير الكفيلة بحمايتهم، هم وممتلكاتهم، من الأذى. وبسبب الدور الخاص الذي يسبغه رولز على حقوق الإنسان في إطار قانون الشعوب، فإنه لا يدرجها في قائمة جميع الحقوق الأخلاقية للشخص بهذا الوصف. إن حكومات الشعوب التي لا تمنح حقوق الإنسان إلا في حدود اللياقة البسيطة، ليست مثالية أو عادلة من وجهة نظر عدد كبير من العقائد الشاملة. ولكن العيش اللائق، في نظر رولز، مقولة سياسية مهمة في قانون الشعوب، لأن ذلك من شأنه أن يكفي لتمكين الشعب، المتمتع بحقّي عدم التعرض للتدخل وتقرير المصير، من تزويد جميع الخاضعين لحكومتهم بحقوق الإنسان وتوفير شروط الاحترام الأربعة المدرجة في هذا القسم.

يتمثل ما يعنيه ذلك بأن من شأن أي نظام دولي مؤلف من أنظمة حكم مستقلة أن يكون عادلًا من دون أن يكون جميع أعضائه عادلين (بالمعنى الديمقراطي الليبرالي) تجاه الشعوب. من واجب جميع الشعوب، بوصفها هيئات مشتركة تمثلها حكوماتها، أن تؤمّن حقوق إنسان أساسية لجميع الشعوب، إضافة إلى مساعدتها على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. غير أن أي جمعية شعوب ليست مكلفة بمهمة فرض حقوق المواطنين الديمقراطية على سائر الشعوب. فتحقيق العدالة الديمقراطية يقتضي أن يُترك لكل شعب مستقل أمر تقرير مصيره الذاتي. وهذا يعني، في رواية رولز للقصة، أن واجبات العدالة الواقعة على عواتق الحكومات والمواطنين تجاه شعوبهم أوسع من واجبات العدالة التي هم مدينون بها لشعوب أخرى. يستغرب كثيرون الأمر، لأنه يبدو مستندًا إلى ما ليس أكثر من اعتباطية الحدود الوطنية. فلماذا يجب أن نكون مكلفين بواجبات تعزيز الحقوق السياسية والمصالح الاقتصادية لأهل سان دييغو من دون أن نكون مكلفين بواجبات مشابهة تجاه أولئك الذين هم في وضع أسوأ في تيخوانا [مدينة مكسيكية] عبر الحدود؟

إن الكيانات الإقليمية القائمة التي يعيش فيها الناس كيانات اعتباطية حقًا، ناتجة في الغالب عن عدوان أسلاف بعيدين. إلا أن الاعتباطية التاريخية للحدود لا تعني أنّ توفّر هذا الشعب أو ذاك على أرض يقيم فيها ويسيطر عليها، وتحظى باحترام الآخرين، ليس اعتباطًا أو تعسفًا. (عمومًا، لا تعني الاعتباطية الأخلاقية لوضعٍ معين أننا نستطيع تجاهله أخلاقيًا، فاعتباطية العمى مثلًا، لا تعطي الأعمى حقًا في عين شخص آخر). تبقى الحدود الاعتباطية القائمة على العسف مهمة أخلاقيًا، لأن الإقامة في أرض والتحكم بها سياسيًا مطلوبان عادة لوجود أي شعب. كذلك لا يعني وجود حدود اعتباطية أن واجبات خاصة تجاه أعضاء مجتمع المرء هي واجبات اعتباطية. تمامًا كما لا تستطيع العائلات أن تعيش من دون أن يكون أعضاؤها مَدينين بواجباتٍ بعضهم تجاه بعض، كذلك لا تستطيع الشعوب، هي الأخرى، أن تعيش من دون أن يكون أفرادها مكلفين بواجباتٍ بعضُهم تجاه بعض. يضاف إلى ذلك أن جل الأفراد يتماهون مع أولئك الذين يشاطرونهم علاقات سياسية واجتماعية، ويكون انتسابهم إلى شعب بعينه خيرًا وجزءًا من تصورهم الذاتي يضاهي علاقاتهم العائلية من حيث الأهمية (*LP*, p. 111).

من شأن هذا أن يلقي بعض الضوء على ما يمنع رولز، كما رأى بعضهم، من مدّ مبدأ الفرق وجعله شاملًا لكوكب الأرض (*LP*, pp. 113-120)[86]. إذ يجادل رولز، بدلًا من ذلك، قائلاً إن على الشعوب واجب مساعدة «المجتمعات المثقلة» في تلبية حاجاتها الأساسية لتمكينها من أن تصبح أعضاء مستقلين في جمعية شعوب حسنة التنظيم[87] (*LP*, pp. 106-113). وتوضيحًا، نستطيع أن

(86) انظر: Barry, *The Liberal Theory of Justice*, pp. 128-133; Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), pp. 127-169, and Thomas Pogge, «An Egalitarian Law of Peoples,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 23, no. 3 (Summer 1994).

(87) هذا هو «هدف» واجب المساعدة؛ خلافًا لنوع من مبدأ التوزيع الكوكبي، متوفر هو على سقف أو خط أحمر ويكفّ عن أن يكون مطبقًا بعد أن يصل المجتمع المعني إلى مستوى الاستقلال السياسي والاكتفاء الذاتي الاقتصادي. وبالنسبة إلى استقلال وتقرير مصير أي شعب يبادر إلى الاضطلاع بتحمل المسؤولية عن ثقافته السياسية، كما عن معدل ادخاراته واستثماراته، فإن رولز لا يرى إلا القليل من التبرير لأي مبدأ يقضي بالتوزيع الكوكبي (مثل مبدأ الفرق)، مبدأ يبقى نافذًا من دون نهاية: Rawls, *The Law of Peoples*, p. 117, =

نميز بين أسلوبين في دعم الزعم القائل إن شعبًا معينًا ليس مكلفًا بواجب عام يلزمه بتوفير الدعم المتساوي لسائر المحرومين في جميع الأمكنة. تقول إحدى وجهتي النظر إن لكل شعب حقًّ أخلاقيًا في ما ينتجه بعمله أو يحصل عليه عبر منحة طوعية أو عبر التبادل (مضيفة أن له الحق في الثروات الطبيعية الموجودة داخل حدوده بموجب حق الحيازة الطبيعي، مع أن هذا الشرط غير ضروري). إن مقاربة التخويل أو التمليك هذه تشبه نظرية روبرت نوزيك، وإن مطبقة على الدول أو الأمم بدلًا من الأفراد. إنها تدعم الزعم القائل بعدم وجوب مبادرة شعب معين، من منطلق واجب العدل، إلى مساعدة شعوب أخرى. فأي مساعدة مقدمة إلى الآخرين إن هي إلا مساعدة إنسانية خيرية، صَدَقة. وهذا يشبه الطريقة التي تعتمدها الدول القومية اليوم في تصورها للمساعدات الدولية.

هذه ليست وجهة نظر رولز. تمامًا كما لا يتوفر الأفراد على تفويضات ملكية بمعزل عن ظروف أشخاص آخرين (تذكروا التعليقات التمهيدية في المقطع I)، لا يتوفر أي شعب على تفويضات ملكية (حقوق في أرض، وفي ثرواته الطبيعية، وفي ما يجري استحصاله منها) بمعزل عن ظروف شعوب أخرى. من المؤكد أن مطالبة شعب معين بأرض تشترط تبريرًا مختلفًا عن الحيازة والاستحصال الأوليين للأرض من أجل الاستعمال. والتبرير الذي يسوقه رولز لا يقول بتمكين معذبي الأرض الأسوأ حالًا في العالم من الإفادة القصوى[88]. إنه التأكيد لحقيقة أن شعبًا ممسكًا بزمام التحكم السياسي بقطعة أرض يرجّح كفة الوظيفة المهمة المتمثلة بتحميل الشعوب القابلة للتحديد مسؤولية الاهتمام بتلك البقعة ومواردها بما يؤدي إلى التخفيف من تدهور البيئة وتبديد مواردها، الأمر الذي يكون في مصلحة جميع الشعوب وسائر أفرادها (LP, pp. 38-39). (لا يكفي هذا الخطاب الوظيفي لتسويغ الحدود القائمة، ومن غير المقصود أن يفعل. ذلك موضوع منفصل كليًا).

= ومستشهدًا بمثال اليابان، يقول رولز إن ثروة أي شعب، بعد أن تُزاح عنه الأسباب السياسية الظالمة ويتحقق له الاستقلال، تتحدد إلى حد كبير بفعل عاملي الثقافة السياسية من ناحية، ومدى المثابرة والاجتهاد عند هذا الشعب من ناحية ثانية، وليس من خلال ما يتوفر له من موارد طبيعية.

(88) في مسودات سابقة لكتاب قانون الشعوب كان رولز يقول إن الادعاء بأن تبرير الحدود يجب أن يستند إلى مبدأ: الفرق يعفي القضية من مسؤولية تطبيقها الكوكبي.

ينشأ الآن السؤال الآتي: ما هي الحقوق والواجبات العائدة لأي شعب ليبرالي في ما يخص موارده وما ينتجه، إذا افترضنا أن جميع الشعوب، جماعات وأفرادًا، تستطيع الإفادة من الشعوب المستقلة المتمتعة بالاستقلال الإقليمي؟ مثل هذا الشعب لا يملك حق تخزين الموارد والمنتجات احتكاريًا وحصر الاستفادة منها بذاته. ولكنْ، هل يقع عليه واجب عام يقضي بتوفير الدعم المتساوي للمحرومين في جميع الأمكنة؟ عمليًّا، يجادل رولز قائلًا إن على أي شعب ينعم بالاكتفاء الذاتي واجبًا عامًّا في دعم الشعوب المحرومة لتمكينها من أن تصبح مكتفية ذاتيًّا، إلا أن عليه واجبًا خاصًّا تجاه نفسه، تجاه أفراده هو بالذات - ولا سيّما إزاء الأفراد المحرومين وسيئي الأحوال في مجتمعه (أقلّه، إذا كان مجتمعًا ليبراليًّا). وهذا الواجب الخاص الملزم بدعم محرومي مجتمع المرء (الليبرالي) لا ينبع من قوانين نفسية مقدرة توحي بأن العواطف القومية [الوطنية] أقوى من الشعور الإنساني، أو بأن الناس أقرب إلى التماهي مع أبناء جِلدتهم المحرومين ممّا مع المحرومين من أقوام أخرى. لعله [الواجب] مستند إلى العلاقات التعاونية الخاصة القائمة بين أفراد الشعب الذين يقوم وجودهم على بنيتهم الأساسية المشتركة. ولأن أعضاء أي مجتمع منخرطون في علاقات تعاون متبادلة، ليست موجودة مع أفراد أقوام أخرى، علاقات تتولى مؤسسات اجتماعية أساسية مشتركة تحديدها وتيسيرها، فإن واجبات العدالة التي يدين بها بعضهم لبعض مختلفة عن نظيرتها التي يدينون بها لشعوب أخرى وأكثر صرامة منها. وهي تتحدد بنوع من التصور للإنصاف والتبادلية في رواية رولز لقصة العدالة الداخلية [الوطنية - المحلية] الليبرالية والديمقراطية. فاللجوء إلى فكرة التبادلية في ما بين أعضاء يتقاسمون علاقات تعاونية (سياسية وحقوقية واجتماعية واقتصادية) داخل البنية الأساس نفسها، هو الذي يزود رولز بالخطاب الرئيس المؤيد لمبدأ الفرق عنده.

إنها إحدى طرائق فهم مبدأ الفرق عند رولز من منظور كوكبي. (أنا لا أزعم أنها طريقته في فهمه). افترضوا أن على سائر الشعوب واجبًا عامًّا، وأن على جميع الأشخاص كأفراد واجبًا طبيعيًّا، تجاه المحرومين في الأمكنة كلها. افترضوا أيضًا أن جميع الأشخاص يستفيدون من كونهم أعضاء في مجتمع

مستقل ذاتي الحكم، وفي شعبه. إذا كان المطلوب هو الحفاظ على تكامل البنية الأساس للمجتمع، فإن واجبات خاصة ملزمة بتلبية حاجات المحرومين الأساس في ذلك المجتمع تكون مبررة أكثر وتتقدّم على واجبات عامة تجاه المحرومين في جميع الأمكنة (تمامًا كما يقضي الحفاظ على مؤسسة الأسرة وجود واجبات خاصة على المرء تجاه أفراد أسرته من دون الآخرين). ومبدأ الفرق مصمم ليطبق على العلاقات التعاونية الخاصة القائمة جراء وجود سلسلة من المؤسسات المشتركة على الأصعدة السياسية، والحقوقية، والاقتصادية، تلك المؤسسات التي تشكل البنية القاعدية لأي مجتمع ديمقراطي. ليس المبدأ مصممًا ليطبق، على مستوى كوكبي، على علاقات تنسيقية أولية أكثر مرونة بين سكان عالميين. وما السعي إلى تطبيق المبدأ على الصعيد الكوكبي (تمامًا كتطبيقه على مستوى العائلة) إلا سوء فهم لوظيفته المتمثلة بتحديد علاقات التعاون الخاصة القائمة على التبادلية التي تميز أي شعب ديمقراطي.

ثمة أيضًا مشكلة أكثر عملية. إن أي شعب، بفضل ما لديه من مؤسسات سياسية، يكون متمتعًا بسلطة صوغ البنية الأساس لمجتمعه - سلطة لا يتمتع بها في ما يخص المؤسسات الأساس العائدة لآخرين. هل من المعقول توقع امتلاك شعب معين القدرة على ممارسة هذه السلطة لهيكلة مؤسساته الخاصة بما يفضي إلى تعظيم الآفاق الحياتية للأقل حظًا في العالم؟ وكيف يستطيع أن يفعل هذا إذا كان ضعيف التحكم بالآفاق الحياتية للأقل حظًا لدى الأمم الأخرى؟ من شأن ما لا يقل عن الإمساك بزمام التحكم السياسي أن يكون مطلوبًا. ومن شأن هذا أن يؤدي إلى حرمان شعب معين من مؤسساته السياسية وقدراته على تقرير المصير. يضاف إلى ذلك، أن من شأنه أن يتطلب ما ليس أقل من دولة عالمية يرفضها رولز بوصفها طوباوية (*LP*, p. 36). وكما في روايته لقصة العدالة الداخلية، تبقى روايته لقصة قانون الشعوب مشروطة بنوع من النظرة إلى ما هو ممكن من منطلق الطبيعة البشرية.

هذه قضايا سجالية مثيرة للجدل. وبالنسبة إلى كثيرين، فإن مشكلة العدالة الأكثر إلحاحًا تخص علاقات الأمم الغنية بشعوب في أجزاء من العالم أقل

حظًّا، وتعتمد الأمم الغنية على عملها وجهودها. ومنتقدو رولز لا يرون أن نمط العلاقات التعاونية القائمة بين الناس في إطار مجتمع بعينه مختلف نوعيًا عن علاقات التعاون (ولا سيما الاقتصادية) التي يقيمها هذا المجتمع مع شعوب أخرى في العالم - مختلف إلى حد يبرر تطبيق معيارين مختلفين من معايير العدالة التوزيعية. وبالنسبة إلى هؤلاء النقاد فإن واجب المساعدة الذي يدعو إليه رولز لتمكين هذا الشعب أو ذاك من بلوغ مستوى الاكتفاء الذاتي الاقتصادي لن يكون كافيًا لتلبية شروط العدالة الكوكبية. من الواضح أن الحاجة تدعو إلى قول ما هو أكثر مما قيل هنا نيابة عن رولز لتقديم الرد الملائم على هذه وغيرها من الاعتراضات.

V. مخطط الكتاب

تتولى الأبحاث المقدمة في هذا السِّفْر مهمة الشرح النقدي لعدد كبير من ملامح رواية رولز لقصة العدالة المطروحة في نظرية وليبرالية[89]. يبدأ المجلد بمناقشتين تتناولان فهم رولز لليبرالية ومساهمته فيها (ناغل) ومساهمته في الفكر الديمقراطي (كوهن). والمساهمات التسع التالية تركز على ملامح معينة لنظرية رولز. يتناول الفصل الثالث (سكانلون) آراء رولز حول التبرير، ويناقش أدوار التوازن الفكري، والوضع الأصلي، والعقل العمومي. أما الفصول من الرابع وحتى السابع فتتعامل، بالدرجة الأولى، مع الأفكار المركزية في نظرية. فالفصل الرابع (غوتمان) يناقش مبدأ العدالة الأول ويؤكد القاعدة المزدوجة للحريات الأساس في المبدأين الليبرالي والديمقراطي كليهما. رواية رولز لقصة العدالة الاقتصادية ومبدأ الفرق تقوَّم نقديًا في الفصل الخامس (فان باريس). يعالج الفصل السادس (دانيال) مدى مساواتية العدالة كإنصاف، ويدافع عن رولز ضد بعض منتقديه الأكثر (والأقل) مساواتية. يتناول الفصل السابع (فريمان) دفاع رولز عن الاستقرار وخير العدالة، وصولًا إلى مناقشة تأثير كانط في آراء رولز. تتركز الأبحاث الأربعة التالية، من الفصل الثامن وحتى

---

(89) لأن كتاب قانون الشعوب لم يكن قريبًا من الإنجاز عند التخطيط لهذا المجلد في 1996، فإنه لم يُكلَّف أحد بكتابة بحث عن الموضوع.

الحادي عشر، على ليبرالية[90]. يتولى الفصل الثامن (دريبن) مناقشة الخلفية الفلسفية لليبرالية السياسية، مؤكدًا الفروق الجذرية عن رؤية رولز السابقة. أما الفصل التاسع (أونيل) فيبحث بنائية رولز السياسية ويقارنها نقديًا مع رؤية كانط البنائية. ثمة مناقشة للعمومية والعقل العمومي وعلاقتهما بالاحترام المتساوي في الفصل العاشر (لارمور). وبعد ذلك، يوفر الفصل الحادي عشر (ميتشلمان) مسحًا لمواقف رولز من النزعة الدستورية الليبرالية ودور المحاكم في أي نظام ديمقراطي دستوري. يُختتم المجلد بثلاث مناقشات لعلاقات رولز مع بعض منتقديه. يسلّط الفصل الثاني عشر (شفلر) الضوء على حقيقة أن لرولز صلات قرابة مهمة، إضافة إلى خلافات جذرية عميقة، مع النزعة النفعية. ويتناول الفصل الثالث عشر (مولهال وسويفت) موضوع النزعة الجماعوية وكيف أثرت في رؤية رولز. يقفل الكتاب بمناقشة نقدية في الفصل الرابع عشر (نوسباوم) لعلاقة رولز بالفكر النسوي.

(90) حول الليبرالية السياسية، انظر أيضًا ثانيًا وثالثًا من فصل سكانلون في هذا المجلد (الفصل الثالث)؛ وهما يتضمنان مناقشة لكل من الإجماع المتشابك والعقل العمومي، أما فصل غوتمان (الفصل الرابع) فهو عن الليبرالية والديمقراطية (ولا سيّما سادسًا حول العقل العمومي)، وخامسًا من فصل فريمان هو عن الإجماع المتشابك (الفصل السابع).

الفصل الأول
رولز والليبرالية

توماس ناغل

I

تعني «الليبرالية» أشياء مختلفة للناس المختلفين. راهنًا، يستخدم اليسار هذه العبارة في أوروبا لوصم اليمين وانتقاده على إيمانه الأعمى باقتصاد السوق السائب بلا قيود، وضعف اهتمامه بأهمية دور الدولة على صعيد تحقيق قيمتَي المساواة والعدالة الاجتماعية. (أحيانًا يكون هذا الاستخدام مطبوعًا ببديلَي «الليبرالية الجديدة» و«الليبرالية المفرطة»). أما في الولايات المتحدة، على الضفة الأخرى، فإن اليمين هو الذي يوظِّف العبارة لوصم اليسار وانتقاده على تمسكه غير الواقعي بقيم المساواة الاجتماعية والاقتصادية ومبالغته في استخدام سلطة الحكومة لمتابعة تلك الأهداف على حساب الحرية والمبادرة الفرديتين. وهكذا، فإن الجمهوريين الأميركيين الذين يَدينون الديمقراطيين ويعيّرونهم بوصفهم ليبراليين ذوي قلوب دامية، هم بالتحديد النوعية نفسها من الناس الذين لا يكف الاشتراكيون الفرنسيون عن شجبهم على أنهم ليبراليون بلا قلوب.

لهذين التوظيفين الازدرائيين، جذريّي التناقض كليهما، بعضُ الأساس في التراث العريض لليبرالية بوصفها حشدًا من الحركات والأفكار السياسية، المتفقة على قناعات معينة والمختلفة حول أخرى. ومن وقائع عصرنا اللافتة أن جُلَّ

الجدل السياسي في العالم الغربي اليوم يدور بين فروع مختلفة لذلك التراث. إن شخصياته التاريخية العظيمة هم: لوك، وروسو، وكونستان (Constant)، وكانط، ومِل؛ أما في قرننا [العشرين]، فإن قائمة ممثليه الفكريين ضمت أسماء ديوي، وأورويل (Orwell)، وهايك (Hayek)، وأرون (Aron)، وهارت (Hart)، وبرلين (Berlin) وآخرين كثيرين. ومع الانتشار الأخير للديمقراطية صارت الليبرالية ذات أهمية سياسية في بلدان تغطي العالم طولًا وعرضًا.

يحتل رولز مكانةً خاصة في هذا التراث. فقد قام باستكشاف جذوره الفلسفية وتطويرها بقدر غير مسبوق من العمق - وصولًا إلى تغيير موضوع النظرية السياسية في زمننا - وظل يدافع عن رؤية مميزة بالغة المساواتية متناقضة مع رؤية آخرين كُثرٍ في المعسكر الليبرالي، على الرغم من أنه يراها منسجمة مع الأفكار الأساسية لليبرالية في حصيلتها المنطقية.

لعل أحد الدلائل على أهمية نظرية سياسية معينة هو الشراسة الطابعة للهجوم عليها، والحاجة التي يشعر بها خصومها إلى شرح اختلافاتهم معها واتخاذ مواقف منها. لقد هوجم رولز بلا هوادة، ومن اتجاهات كثيرة، لأن نظرية العدالة العائدة إليه تتوفر على ذلك النوع من الجوهر الواقعي الذي يثير قدرًا كبيرًا من عدم الموافقة. وعلى الرغم من أن أسلوب التقديم مجامل دائمًا بدلًا من أن يكون متحديًا، فإن الآراء نفسها عالية السجالية. فهي لا تنطق، مثلًا، باسم التيار الرئيس للرأي الليبرالي في الولايات المتحدة اليوم.

بإيجاز، إن ما فعله رولز هو دمج مبادئ المساواة الاجتماعية والاقتصادية القوية جدًا المرتبطة بالاشتراكية الأوروبية مع مبادئ التسامح التعددي والحرية الشخصية المرتبطة بالليبرالية الأميركية المضاهية بقوتها، وقد فعل هذا في نظرية تتعقبهما وتعيدهما إلى أساس مشترك. وجاءت النتيجة أقرب إلى روح الديمقراطية الاجتماعية الأوروبية منها إلى أي تيارٍ رئيس في الحركة السياسية الأميركية.

ليست نظرية رولز إلا المرحلة الأخيرة من مسار تطور طويل لمحتوى الليبرالية الذي يبدأ من فكرة أضيق، مَثَّلَها لوك، كانتْ تركّز على الحرية

الشخصية والمساواة السياسية. كان التطور ناجمًا، قبل كل شيء، عن الإقرار بأهمية البُنى الاجتماعية والاقتصادية، بالتساوي مع المؤسسات السياسية والقانونية، في صَوْغ حيوات الناس ونوع من القبول التدريجي بالمسؤولية الاجتماعية عن مفاعيلها. وحين وُجِّه الاهتمام الأخلاقي نفسه إلى هذه [البُنى الاجتماعية والاقتصادية]، كما كان قد سبق له أن رُكز على المؤسسات السياسية وتوظيفات السلطة السياسية الخالصة، كانت النتيجة تكبيرًا للمثال الاجتماعي الليبرالي وتصورًا موسعًا للعدالة. وبالفعل، فإن استخدام عبارتي «عادل» و«غير عادل» لا لوصف الأفعال والقوانين الفردية وحسب، بل ولوصف مجتمعات وأنظمة اجتماعية واقتصادية برمّتها، هو أحد التجليات الحديثة نسبيًا لهذا التغير الحاصل في النظرة. وليبرالية رولز هي التحقق الأكمل الذي نتوفر عليه إلى الآن لتصور العدالة هذا لدى مجتمع منظور إليه جملةً، حيث جميع المؤسسات التي تشكّل أجزاء من بنية المجتمع الأساسية خاضعة وجوبًا للتقويم بنوع من المعيار المشترك.

يتمثل الحافز الأصلي للتراث الليبرالي، الحافز الدافع للوك وكانط، بفكرة السيادة الأخلاقية لكل فرد. وهي تعني حدودًا مفروضة على الأساليب التي تستطيع الدولة اعتمادها شرعيًا لتقييد حرية الأفراد، وإن كان من الواجب منحها احتكار القوة لتمكينها من خدمة مصالحهم الجماعية ومن الحفاظ على السلم في ما بينهم. ونواة الحريات المتمتعة بالحماية هي حرية الدين، والتعبير، والاجتماع [التنظيم]، ومتابعة حياة خاصة مع استخدام الملكية الخاصة. وقد قدم مِل تبريرًا نفعيًا مختلفًا لحدود سلطة الدولة على الأفراد. ولكنها بقيت مركزية بالنسبة إلى الليبرالية عبر سجالات ونقاشات متواصلة حول أساسها الأخلاقي من ناحية، كما حول مداها وتفسيرها السليمين، من ناحية ثانية.

ويتقاطع حافزُ الليبرالية الأخلاقي العظيم الآخر، حافزُ العداء لقيام الدولة بفرض ألوان اللامساواة في المكانة، عند نقطة انبثاقه، مع حافز حماية الحرية، لأن كليهما يعنيان وضع حد للعبودية، وللرق، وللنظام الطبقي الجامد (caste). إلا أن معارضة اللامساواة تمتد تدريجيًا إلى مطالب أكثر إيجابية، مثل المواطنة

المتساوية لكل الجماعات، وحق الانتخاب الشامل، وحق شَغْل المناصب، وإلغاء السلطة السياسية الوراثية - باختصار، إلى مساواة سياسية وحقوقية بوصفها سمة عامة للمؤسسات العامة.

أما ما أفضى إلى تطور أشكال حديثة من الليبرالية المساواتية، من النوعية التي يدافع عنها رولز، فهو الاعتراف بأن أي مجتمع قادرٌ على فرض أشكال من اللامساواة في المكانة على أفراده بأساليب أخرى كثيرة من دون أن يجعلها صريحة قانونيًّا. فمجمل منظومة المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية - التي باتت ممكنة جزئيًّا بموجب قوانين معينة من قوانين التعاقد والملكية، ولكنها متشكلة في الواقع بفعل جملة من الأعراف والأنماط التي هي محصلة أعداد لا تُحْصى من التفاعلات والخيارات التي أقدم عليها أفراد في هذا الإطار عبر الزمن - لا يوفر للأشخاص المختلفين إلا فرصًا وأسبابًا شديدة التباين تبعًا للمواقع التي وضعتهم الأقدار فيها في إطار هذه المنظومة.

ما لبث وعيُ ألوان اللامساواة الطبقية الموروثة أن أدى، بطبيعة الحال، إلى نشوء حركات سياسية أخرى إضافة إلى الليبرالية، ولكنه تمخض أيضًا عن توسيع دائرة اهتمامات الليبرالية، عبر المد الطبيعي لمعارضة اللامساواة، من اللامساواة التي كانت مفروضة بتروٍّ إلى لامساواة قابلة للتنبؤ والمنع ولكنها محمولة. وأدى هذا إلى قدر كبير من التوسيع لما يمكن لليبرالية أن تطلبه من الدولة، لأن الأمر ليس حظرًا مجردًا، بل هو مطلب إيجابي - مطلب التزام الدولة بالمبادرة إلى توظيف سلطتها لمنع جملة معينة من الأشكال القاسية والفظيعة للامساواة من الظهور، أو من التمخض عن أشنع تأثيراتها.

إلا أن الحافز المساواتي في الليبرالية، خلافًا للحركات الأبعد يسارًا، ظل على الدوام محكم الارتباط بحدود سلطة الدولة التي اختارت سيادةُ كل فرد أن تفرضها على نفسها. غير أن أشياء كثيرة مطلوبة من الدولة بالاتجاه الإيجابي لوقف مسار تطور فيض من أشكال اللامساواة المؤسسية والهيكلية العميقة، قد لا تكون منطوية على انتهاك حقوق الحرية الأساسية للمواطنين الأفراد لدى إطلاق هذه الحملة. ومحاولات إذابة هذين الحافزين في بوتقة نظرية متماسكة

ليست سهلة على الدوام، كما ظلت العملية تتمخض عن خلافات مألوفة داخل المعسكر الليبرالي.

إن نظرية رولز لافتة من حيث الشوط الذي قطعه على صعيد متابعة هذين الحافزين الأخلاقيين كليهما، كما من حيث الأسلوب الذي يعتمده في الربط بينهما. يفسر رولز حماية التعددية والحقوق الفردية من جهة، وتعزيز المساواة الاجتماعية - الاقتصادية من جهة ثانية، بوصفهما تعبيرين عن قيمة واحدة - قيمة المساواة في العلاقات بين الناس عبر مؤسساتهم السياسية والاجتماعية المشتركة. فما إن تنحرف بنية المجتمع الأساسية عن مُثُل المساواة العليا هذه، حتى نجدنا في مواجهة عدم إنصاف مفروض مجتمعيًّا، ومن هنا شعار «العدالة كإنصاف». إذ إن المجتمع يخفق في التعامل مع بعض أعضائه، بوصفهم متساوين، إما عبر تقييد حريتهم في التعبير، أو من خلال تركهم يكبرون تحت كابوس الفقر.

لعل ما يجعل ليبرالية رولز مثيرة لهذا القدر الكبير من الجدل والسجال هو هذا التفسير القوي الذي يضفيه على شروط العدالة بالنسبة إلى جميع مؤسسات المجتمع الأساسية. إنها شديدة الاختلاف عن ليبرالية مِل بإصرارها الطاغي على تقييد حركة الحكم. كان مِل متنبهًا إلى الجاذبية المساواتية للاشتراكية، وقد ردّ عليها في عمله فصول عن الاشتراكية[1] (*Chapters on Socialism*) المنشور بعد موته. لقد كانت شكوكه حول صلاحية مثل ذلك النمط من المجتمعات على الصعيدين الاقتصادي والنفسي من نوع الشكوك التي توالت باطراد وصولًا، آخر المطاف، إلى ترك بصماتها على تطور ليبرالية دولة الرفاه. إن مدى ذلك التأثير ليس محسومًا بعد؛ إلا أن المسألة مطروحة بجدية بالغة في سائر الحوارات السياسية الراهنة الدائرة في الإطار الواسع لجميع الأنظمة الليبرالية.

أما الفرق الكبير الآخر عن مِل فيتمثل بعدم كون رواية رولز لقصة الحقوق الفردية، وهي محورية بالنسبة إلى الليبرالية، أداتية. فهو لا يراها خيرًا بسبب ما

---

(1) انظر: John Stuart Mill, *On Liberty and Other Writings*, Edited by S. Collini (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

سيتمخض عنها من نتائج، بل يراها خيرًا بذاتها. أو لعله يراها مبادئ حق، وأن الحق يعلو على الخير. تبقى حماية علاقات متبادلة معينة بين أشخاص أحرار ومتساوين، بما يوفر لكل منهم نوعًا من المناعة، أحد شروط أي مجتمع عادل، شرطًا يتعذر، بنظر رولز، تفسيره بنزوعه إلى تعزيز الرفاه العام. إنه شرط أساس، غير مشتق. وهذا التصور اللاأداتي للحقوق الفردية مدعوم أيضًا برفض رولز للنهج النفعي القائم على مراكمة الإيجابيات والسلبيات عبر الأشخاص واختيار النظام الذي يعظِّم المحصلة. كما إن أهمية التمايز بين الأشخاص بالنسبة إلى الأخلاق مسؤولة أيضًا عن الشكل الخاص الذي يعطيه للعقد الاجتماعي بوصفه أساسًا للنظرية السياسية. غير أن من شأن التفاصيل أن تبعدنا كثيرًا عن موضوع هذه المقالة.

II

ستطفو علاقة نظرية رولز بوجهات نظر أخرى على السطح بوضوح إذا ما بادرنا إلى معاينة مبدأي العدالة عنده تفصيلًا. وعندئذ سنرى مدى تعبير خياراته من بين البدائل عن موقف أخلاقي محدد وعن طبيعة المواقف الأخرى التي كان من شأن خيارات أخرى أن تعبّر عنها. والمبدآن، بصيغتهما الأخيرة في ليبرالية، هما التاليان:

> أ. لكل شخص حق متساو في ترسيمة ملائمة تمامًا من الحقوق والحريات الأساسية المتساوية، ترسيمة متناغمة مع الترسيمة نفسها للجميع؛ وفي هذه الترسيمة ستُضمَن القيمة المنصفة للحريات السياسية المتساوية، وتلك الحريات فحسب.
>
> ب. يتعين على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية أن تلبي شرطين: أولًا، عليها أن تكون متعلقة بمواقع ومناصب متاحة للجميع في ظل شروط المساواة المنصفة في الفرص؛ ثانيًا، لا بد لها من أن تكون ذات فائدة قصوى لأفراد المجتمع الأقل استفادة[2].

(2) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 5-6 (Cited as *PL* with Page Numbers).

يتقدم المبدأ الأول (الحقوق والحريات المتساوية) على الثاني، ويتقدم القسم الأول من المبدأ الثاني (شروط المساواة المنصفة في الفرص) على القسم الثاني (مبدأ الفرق).

لاحظوا أن المبدأ الأول هو مبدأ مساواة صارمة، والثاني مبدأ لامساواة مقبولة. يكاد الأول ينطبق على البنى الدستورية ويضمن الأنظمة السياسية والحقوقية، وينطبق الثاني على عمل المنظومات الاجتماعية والاقتصادية، ولا سيّما بمقدار إمكان تأثرها بالسياسات الضريبية وبجملة المقاربات المختلفة لكل من الأمن الاجتماعي، والاستخدام، وتعويض العجز، ودعم الطفل، والتعليم، والرعاية الطبية، وما إلى كل ذلك. والأولوية الصارمة للحقوق والحريات الفردية على اختزال أشكال عدم المساواة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي تشكل النواة الحقيقية لليبرالية، وقد ظلت تستثير احتقار اليسار الجذري على امتداد فترة طويلة من الزمن. وكما نرى في دأب الجيل الأخير من الطغاة المستبدين، غير الغربيين، على تشويه سمعة «القيم الغربية»، فإن المعركة الأيديولوجية لم تنته.

أما مسألة ما يجب إدراجه في ترسيمة الحقوق والحريات فإنه يحدث انقسامًا ذا شأن بين الليبراليين. ثمة من يؤمنون بأن الحقوق الجوهرية مرتبطة بحماية العملية الديمقراطية ومنع الاضطهاد السياسي - أي بجملة الحقوق المتمثلة بحرية التعبير، وحرية الاجتماع [التنظيم]، وسيادة القانون، وحق الانتخاب، وشغل المناصب، والحرية الدينية. من وجهة النظر هذه لا تحتل الحريات الشخصية والثقافية الخالصة، مثل تلك المتعلقة بالنزاعات الدائرة حول الفرض القانوني للأخلاق الجنسية أو تشريع الإجهاض، المرتبةَ نفسها. وحول هذه القضايا يميل تفسير رولز إلى أن يكون مدى الحقوق الأساسية أوسع لأسباب ذات علاقة بأسس تلك الحقوق وبالأساليب التي يجب على أي مجتمع عادل أن يعتمدها للتسليم بالتعددية، وهي أسباب ستناقَش لاحقًا.

في المقابل، ثمة نوع مهم من أنواع الحق يستبعده رولز من الحماية الكاملة للمبدأ الأول، ألا وهو حق المُلْكية. فأولئك الذين يقومون بإضفاء وزن أخلاقي

ذي شأن على حقوق الملكية - لا على مجرد حق حيازة بعض المقتنيات الشخصية التي يوردها رولز، بل على حقوق مهمة على أصعدة مراكمة الملكية الخاصة والتصرف بها - ينتمون إلى الجناح الحريّاتي من التيار الليبرالي. وحتى لو كان الحريّاتيون الصارمون نادرين، فإن التثمين العالي للحرية الاقتصادية عنصر مهم في نظرة أولئك المحافظين على التعاطف اللوكي [نسبة إلى المفكر البريطاني جون لوك] مع الحق الطبيعي للأفراد في التمتع بثمار عملهم ومكاسبهم من تعاملات اقتصادية غير مفروضة قسرًا.

لن يقبل رولز بشيء من هذا. فأهلية المرء للتصرف بما كسبه أو حصل عليه بطريقة شرعية أخرى تحتل مكانة مختلفة تمامًا، في نظريته، عن حرية التعبير، أو حرية العبادة، أو حرية اختيار المهنة. اقتصاديًا، يجري تقويم حقوق التملك المهمة لا على أنها جزء من الحرية الفردية، بل بوصفها عناصر جوهرية في النظام الاقتصادي، تتعذر من دونها التوقعات والضمانات الموثوقة الأساسية بالنسبة إلى العمليات طويلة الأمد في مجالات التخطيط، والاستثمار، والإنتاج، ومراكمة رأس المال. فالتعويل على التعاقد، واتفاقات الرواتب، وتسديد أرباح الأسهم والسندات، وما إلى كل ذلك، أمر جوهري اقتصاديًا، وما من شيء غير تبرير النظام كله يوفر الدعم الأخلاقي لتأهل فرد معين للتصرف بما يكسبه بطرق أخرى عبر المبادرات التي يُقْدِمُ عليها هو وآخرون وفقًا لقواعد هذا النظام. ما هو مؤهل [هذا الفرد] لفعله يتحدد بالقواعد، وما يجب أن تكونه القواعد، بما فيها القواعد الناظمة للضرائب وإعادة التوزيع، محدد بما من شأنه أن يجعل النظام كلّه بالغ العدل في نتائجه، مأخوذة بجملتها. في نظرية رولز تكون حقوق الملكية الفردية نتيجة عدل المؤسسات الاقتصادية، لا أساسها أو سببها. أما في النظريات ذات التوجهات الحريّاتية المفرطة فالعكس هو الصحيح.

هذا الرفض للحرية الاقتصادية بوصفها قيمة بحد ذاتها هو ملمح رؤية رولز الذي أثار الاعتراض جنبًا إلى جنب مع رفض المكافأة الفردية بوصفها قيمة سياسية أساسية. أقله، لأغراض النظرية السياسية، يرى رولز أن الناس لا يستحقون نتاج جهودهم إلا بمعنى اشتراط حصولهم المشروع على هذا النتاج

بكونهم مؤهلين بموجب قواعد نظام عادل. أظن أن هذه النظرة مفرطة في بُعدها عن التحلي بروح المساومة، ما يبقيها غير مقبولة حتى لدى أولئك المستعدين لأن يصفوا أنفسهم بأنهم ليبراليون. ثمة، بالتأكيد، أولئك المستعدون لأن يزعموا أن الناس يستحقون، حتى قبل نشوء المؤسسات، ما يجنونه بجهودهم الخاصة، وأن هذا الاستحقاق يجب تمكينه من أن يمارس بعض التأثير في صيغة أي نظام اقتصادي عادل. ربما عُبِّر عن الأمر بشيء من التعديل في تفسير مبدأ رولز الأول، للسماح بقدر من الحرية الاقتصادية بوصفها حقًّا محميًّا.

إذا انتقلنا الآن إلى المبدأ الثاني، فإن الشيء الأول الذي يلفت النظر هو أن إيراد أي مبدأ كهذا بالمطلق، مبدأ مقيِّد لألوان اللامساواة التي يمكن لأي دولة عادلة أن تسمح بانبثاقها عبر الخيارات الحرة لأفراد يعملون في ظل نظام قائم على حقوق وحريات ملائمة ومحمية تمامًا، يحدد الفرق بين ليبرالية شعار «دعه يعمل» من جهة، وليبرالية دولة الرفاه، من الجهة المقابلة. إذ يقوم المبدأ الثاني على التعبير عن الاعتراف بأن التراتب الطبقي واللامساواة في فرص الحياة شرّان اجتماعيان يهدمان صرح العدالة في أي مجتمع.

بدءًا بالقسم الأول من المبدأ الثاني: باتت المساواة في الفرص مرشحة لأن تصبح العقيدة المركزية لدى جل المواقف الليبرالية، إلا أنها مفتوحة لتفسيرين شديدي التباين، سلبي وإيجابي. فالمساواة السلبية بالفرص تعني غياب الحواجز أمام التسابق على مواقع في الهرم الاجتماعي والاقتصادي المتراتب، بما يمكِّن أي واحد من الارتقاء إلى المنصب الذي هو مؤهل لشغله. هذا هو ما يخصّه رولز بعنوان مبدأ «مناصب مفتوحة أمام المواهب». أما المساواة الإيجابية بالفرص، أو ما يسميه رولز «المساواة المنصفة في الفرص»، فتتطلب ما هو أكثر: أن يكون الجميع، مهما كانت بدايات حيواتهم، متمتعين بالفرص عينها لتطوير مواهبهم الطبيعية إلى المستويات التي هم مؤهلون لها كي يتمكنوا عندما يحين الوقت من التنافس على المواقع من دون عوائق تعاني منها الخلفيات المحرومة. يستدعي التفسير الثاني، تمكين الجميع من تحقيق طاقاتهم الكامنة وترجمتها إلى واقع، قدرًا من فعل الدولة أكبر بكثير مما يستدعيه الأول، وصولًا إلى ضمان فتح الأبواب أمام جميع المؤهلين.

يكاد التزام المساواة السلبية بالفرص - شجب الاستبعاد المتعمد لأي شخص بسبب العنصر، أو الطبقة، أو الجنس، أو الدين، من فرصة متساوية للتنافس - ألا يكون اليوم موضوعَ جدل[3]. وإلى درجة ما، باتت قيمة المساواة المنصفة أو الإيجابية بالفرص، أو المساواة بالفرص، متزايدة الحصول على الاعتراف الواسع. فواجب أي مجتمع ميسور ذي وفرةٍ ضمانُ الوصول إلى التعليم إلى ما بعد المستوى الجامعي لجميع الراغبين في، والقادرين على، الإفادة منه، إضافة إلى بعض الواجب على صعيد الاطمئنان إلى حصول الأطفال على القدر الملائم من الغذاء والرعاية الطبية، مهما كان مستوى فقر آبائهم وأمهاتهم، يقبلها جل قطاعات الطيف السياسي في المجتمعات الليبرالية الصريحة. أما التفاوتات فلا تكون إلا حول المدى الذي ينبغي بلوغه في تسوية ألوان اللامساواة بالفرص.

إن ألوان عدم المساواة هذه غير قابلة للاستئصال كليًا، لأن للفروق بين الأسر تأثيرًا كبيرًا في الأطفال لا يستطيع تدخل الدولة أن يتغلب عليه مئة في المئة. إلا أن هناك مجالًا للاختلاف حول مقدار ما يتعين فعله. فقد يكون بعض ذلك الاختلاف ناشئًا عن التفاوتات في الرأي حول مدى قوة تأثير العامل الطبقي في خيارات الناس، إذ تزعم أطراف معينة أن أي واحد يستطيع أن ينجح إذا اجتهد، في حين تشير أطراف أخرى إلى كون البدء من القاعدة أصعب بكثير من الانطلاق من القمة. غير أن أكثر الاختلاف ناشئ، بحسب ما أظن، عن نوع من التباين في التوجه الأخلاقي. فأولئك الذين يميلون إلى رؤية الأفضليات التنافسية التي يحصل عليها الأطفال من حظ الولادة لأبوين مزدهرين ناجحين، مقبولة لا اعتراض عليها، ربما يركزون على واقع أنها مترتبة على المودة

(3) خُرقت بخطة الفعل الإيجابي المثيرة بطبيعة الحال لقدر كبير من الجدل في المجتمعات الليبرالية، ولكن أفضل أشكال فهمها ربما كان من منطلقات رولزية بوصفها محاولة اعتماد عدالة قسرية - محاولة تصويب العواقب الباقية المترتبة على الانتهاك الفظ في الماضي للمبدأ الأول، مبدأ الحقوق والحريات المتساوية. لا يشكل الفعل الإيجابي، إذًا، جزءًا مما كان رولز سيسميه «نظرية امتثال صارم» أو نظرية مثالية يفترض في مبدأي العدالة أن يصفاها. انظر: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 8-9, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 7-8.

العائلية الخالية من صنوف التوبيخ. فيما آخرون، ممن يضعون تلك الإيجابيات والسلبيات المناظرة لدى المولودين فقراء في خانة اللاإنصاف، قد يركزون على واقع أن الحاصلين عليها لم يفعلوا شيئًا كي يستحقوها.

ومع ذلك، فإن الجدال حول الصيغة السليمة للفرص المتساوية يبقى أقل إحداثًا للشرخ من الجدال حول ما إذا كان على مجتمع عادل معين أن يتجاوز هذا طلبًا للمساواة في النتائج. يوصلنا ذلك، أخيرًا، إلى القسم الثاني من المبدأ الثاني - مبدأ الفرق - الذي هو شرط رولز الأكثر مساواتية صارخة، وأحد ادعاءاته الأكثر إثارة للجدل. تكرارًا، يقول المبدأ إن ألوان عدم المساواة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي «ينبغي أن تكون ذات فائدة قصوى لأعضاء المجتمع الأقل استفادة». ويستطيع المرء أن يفكر حتى بمبدأ أكثر مساواتية، مرجِّح لكفة قدر أكبر من المساواة، وإن كان مرشحًا لخفض مستوى رفاه الجميع، بما في ذلك مستوى الأسوأ حالًا. غير أن هذا لا ينطوي على قدر كبير من الجاذبية خارج دائرة تقاليد الاشتراكية الطوباوية، ولعلّ من شأنه أن يكون، على أي حال، انعكاسًا لشيء آخر - إن فكرة أن المساواة الصارمة في الحيازات من شأنها أن تعزز مستوى كونيًّا شاملًا لاعتبار الذات والاحترام المتبادل، مستوى يبقى مستحيلًا في أي مجتمع متراصف اجتماعيًّا واقتصاديًّا. تلك هي مناشدة الوهم الأزلي الخالد لدى دعاة إلغاء جميع أشكال التراتب الهرمي. غير أن مبدأ الفرق عند رولز يظل مساواتيًّا جدًّا، ويمكن أن يعارض بعدد غير قليل من البدائل المدعومة في إطار طيف الآراء الليبرالية.

أولًا، ثمة الرأي القائل إن المساواة الوحيدة المطلوبة للعدالة هي المساواة بالفرص، ولمّا كانت أشكال عدم المساواة الناشئة في ظل نظام قائم على مبدأ المساواة بالفرص نتيجة لما يفعله الناس بفرصهم، فإنها ليست ظالمة. وما هو أكثر مساواتية بعض الشيء هو الرأي القائل إن ضروبًا معينة من سوء الحظ، بما فيها العجز، والمرض العضال، وخصوصًا القدرة المتدنية على الكسب جراء الافتقار إلى المهارات أو المسؤوليات الأبوية الطاغية، يجب عدم تمكينها من إغراق ضحاياها في مستنقعات العوز والبؤس. ويحظى توفير نوع من أنواع

شبكة الأمن الاجتماعي بتأييد واسع لمعالجة مثل هذه الحالات، على الرغم من وجود تباين حول مستوى الشبكة - ما هو مستوى الحد الأدنى الاجتماعي الذي يتعين على شبكة الأمن الاجتماعي أن تضمنه؟ لعل التفسير الأفضل لهذا الرأي لا ينبني على أنه مساواتي جذريًا، بل بوصفه، بالأحرى، نتيجة لأمر آخر: القول بأن أشكالًا مطلقة معينة من الحرمان استثنائية السوء، وما من مجتمع جدير بالاحترام يجب أن يطبقها إذا كان متوفرًا على الموارد اللازمة لمنعها.

ثمة، ثانيًا، وجهة نظر أخرى ذات عواقب مساواتية، على الرغم من أنها ليست مساواتية جذرية، ألا وهي النفعية، أي الموقف القائل إن على تعظيم الرفاه الإجمالي أن يكون هدفًا اجتماعيًا. فالبؤس يؤدي إلى تقليص جدي للإجمالي، والمنفعة الحدّية المتضائلة للموارد تعني أن تحويل بعضها من الأغنياء إلى الفقراء، إذا أمكن فِعْلُ ذلك من دون خسارة كبيرة، سيؤدي إلى رفع مستوى الرفاه الإجمالي. يبدو أن جُلَّ التأييد لخطط وسياسات المساعدة المعتدلة للمحرومين قد يكون ناجمًا عن مواقف أخلاقية كهذه، لا عن النزعة المساواتية المتجذرة بعمق التي يدافع عنها رولز.

يستند مبدأ الفرق عند رولز إلى الحكم الأخلاقي المغري بداهة والذي يقول إن جميع ضروب اللامساواة في الآفاق الحياتية، المقسومة للناس بفعل البنية الأساس للمجتمع والتي ليسوا مسؤولين عنها، ظالمة بالطبع؛ فضروب اللامساواة هذه لا يمكن تبريرها إذا كانت المؤسسات المؤلِّفة لتلك البنية هي الأكثر توفرًا على صعيد بلوغ أي غاية مساواتية - غاية جعل الفئة الأسوأ حالًا في المجتمع في وضع جيد قدر الإمكان. وهذا هدف مساواتي لأنه لا يقطع الطريق على السعي إلى المزيد من المساواة إلا إذا كان من شأن ذلك أن يؤدي إلى جعل الجميع أسوأ حالًا.

قد يكون هذا موقفًا جذريًا [متطرفًا]، غير أن علينا أن نتذكّر أنه لا ينطبق إلا على ألوان لامساواة هيكلية عميقة مؤثرة، إحصائيًا، في أعداد كبيرة من الناس داخل جملة الفئات الاجتماعية المختلفة. فهو لا ينطبق على الأعداد الهائلة من أشكال اللامساواة بين الأفراد التي ستنشأ حتمًا مع مبادرة الناس

إلى الاختيار والتفاعل، فينجحون أو يخفقون في محاولاتهم، في سياق أي بنية اجتماعية - اقتصادية، مهما كانت عادلة. إذا كانت الخطوط العريضة لتركيبة المجتمع ملبيةً لمبدأي العدالة، على صعيد تأثيراتها الإحصائية، وواسعة النطاق في الآفاق الحياتية لجماعات مختلفة، فإن أي أشكال لامساواة فردية ناشئة عن دوران دولابها ستكون، إذًا، برأي رولز، عادلة بالطبع. ذلك هو ما يعنيه حين يسميها نظام عدالة إجرائية خالصة: فالتصميم العريض للنظام يضفي شرعية على الحصائل المحددة مهما كانت.

غير أن مبدأ الفرق يعني أن من المفترض تقويم تصميم النظام العريض وفقًا لمدى نجاحه في استئصال تلك الأشكال من اللامساواة التي لا تدعو الحاجة إليها في توفير المنفعة العظمى للأسوأ حالًا. وهذه الضرورة معتمدة على الزعم الأخلاقي الذي يقول إن من غير الإنصاف أن يعاني الناس أو ينعموا على نحو متفاوت بسبب فروق بينهم ليست من صنعهم. وأي مجتمع لا يحاول اختزال مثل هذه الفروق ليس عادلًا، وينطبق هذا الأمر على سائر الاختلافات العرقية، أو الجنسية، أو الدينية من ناحية، كما ينطبق على أشكال التباين في حظوظ الولادة، كأن يولد المرء غنيًا أو فقيرًا، أو يولد مع أو من دون قابليات طبيعية غير عادية.

هذه النقطة الأخيرة، فكرة عدم إنصاف مكافأة المجتمع للناس أو معاقبتهم منهجيًا من منطلق الورقة التي سحبوها في اليانصيب الطبيعي أو الوراثي، هي التي تعزز مبدأ الفرق وتدعمه بالشواهد. فمثل هذه الألوان من اللامساواة ستنشأ، حتى في ظل ظروف المساواة المنصفة المثالية بالفرص، من الدوران الطبيعي لعجلة اقتصاد السوق القائم على التنافس، حيث ثمة طلب محموم على مهارات إنتاجية نادرة. إنها أشكال من اللامساواة ظالمة، برأي رولز، ما لم تتولَّ خطط متممة ضمان عمل النظام بما يحقق المنفعة العظمى للأسوأ حالًا. فالناس لا يستحقون المكانة التي يحددها لهم اليانصيب الطبيعي أكثر ممّا يستحقون مكان الولادة في البنية الطبقية، وليسوا، إذًا، مستحقين، على نحو آلي، ما يعقب «طبيعيًا» أيًا من ذينك الفرقين [الطبيعي والاجتماعي].

نقطة أخرى حول المبدأ الثاني جديرة بالاهتمام هي: أولوية أوّل شرطَيه على الثاني. إذ يرى رولز أن المساواة المنصفة في الفرص قد لا يُضحّى بها وإن أفضى الأمر إلى إفادة الجماعة الأسوأ حالًا في المجتمع. قد يصعب تصور احتمال حصول ذلك، إلا أنني ذكرت من قبل في هذا القسم أن الانحراف عن المساواة في الفرص «مَثَّلَه فِعْل إيجابي»، وقد يكون ممكنًا أن يميل أحدهم، في حال خلوّ الموروث التاريخي من العبودية أو نظام الطبقات الجامدة، إلى تفضيل برنامج نافذ للتفضيل في تخصيص مواقع مرغوبة للأقل موهبة، أو ربما نوع من عشوائية التخصيص، لقطع الطريق على انبثاق حكم جدارة وراثي. ذلك النوع من قلب الأولوية بين المساواة بالفرص والمساواة بالنتائج كان من شأنه أن يمثل موقفًا أكثر جذرية في مساواتيته من موقف رولز، وموقفًا كان، بمعنى ما، أكثر عداء للفردية.

يبين هذا المسح الموجز للبدائل أن رولز، إذ طرح مبدأيه للعدالة، لم يعبِّر عن موقف فحسب، بل وَفَّر أيضًا إطارًا للتعرف إلى التفاوتات الأخلاقية الحاسمة بين سلسلة كاملة من الآراء حول مسائل العدالة الاجتماعية الرئيسة. أريد الآن أن أغوص أعمق في تبريرات مَلْمَحَيْ نظرة رولز الأكثر إثارة للجدل – أعني تعددية النظرة ومساواتيتها.

III

تبقى مطالبة أي دولة عادلة بالعزوف، قدر الإمكان، عن السعي لفرض تصور موحد لغايات الحياة ومعناها على أفرادها، عنصرًا مهمًّا في تصور رولز للحرية. وهذا بالغ الوضوح والصراحة في مطلب حرية الدين، ويعلق رولز أهمية كبيرة على التحدر التاريخي لأفكار التسامح من حروب القرن السابع عشر الدينية وعواقبها. إلا أنه يطبق المبدأ على نطاق أوسع بكثير ليغطي جميع الاختلافات العميقة بين تصورات الخير الأساسية. فهو يؤمن بأن على أي مجتمع عادل تبنّي موقف التسامح وتوقّع التعددية، كما يجب عليه أن يترك الناس أحرارًا في متابعة أهدافهم النهائية، شرط عدم تعارض ذلك مع مستلزمات أخرى للعدالة.

ما يعترض عليه هذا الموقف، على نحو خاص، هو شكلٌ أو آخر من أشكال النزعة الكمالية المستندة إلى فكرة سجالية عن غايات الحياة، والإصرارُ على أن الدور الملائم لأي مجتمع سياسي هو قيادة أفراده في ذلك الاتجاه من طريق الإكراه، والتعليم، ومنع الخيارات الأخرى، والتحكم بالبيئة الثقافية. ولا يعارض رولز الكمالية لمجرد انطواء الصراع من أجل الهيمنة الدينية أو الثقافية على نتائج تمزيقية كما على أخطار محتملة بالنسبة إلى جميع الأطراف. إذ من شأن ذلك أن يعني أن القبول بالتعددية والتسامح مجرد حل موقت، حل ضروري لأسباب عملية، وإن بقي قاصرًا عن بلوغ المثل الأعلى. أما رولز، في المقابل، فيؤمن بأن التعددية والتسامح في ما يخص الغايات القصوى شرطان للاحترام المتبادل بين المواطنين لا بد لشعورنا بالعدالة من أن يقودنا إلى تقويمهما جوهريًا، لا أداتيًا. وهذا المثل الأعلى، في الوضع الأصلي، يعبَّر عنه رسميًا عبر واقع هو أن من المقدَّر لطرفي العقد الافتراضي ألا يكونا واقفين على تصورهما الخاص للخير - فيضطران إلى اختيار مبادئ عدالة مستندة إلى تصور رقيق، شكلي محض، يدركان أن من شأنه أن يكون متسقًا مع أي تصوّرين أسمك قد يكونان تصوّريهما الفعليين. إن سمة حجاب الجهل هذه، مثل عدم معرفة خلفية المرء العرقية أو الطبقية، مطلوبة لأن رولز يرى أن التعامل المتساوي، من جانب الأنظمة الاجتماعية والسياسية لدى من لديهم قيم شاملة مختلفة، شكل مهم من أشكال الإنصاف.

والتمييز بين قيم شاملة من ناحية، وقيم سياسية أضيق من ناحية ثانية، يُناقش مطولًا في ليبرالية. ويشير رولز إلى أنه، في كتاب نظرية، أخفق في إيلاء هذا الاختلاف الاهتمام الكافي[4]. لعلنا أمام قضية حساسة. فأنا، شخصيًا، أرى أن هدف جعل نظرية العدالة مستقلة عن أي نظرة شاملة معينة كان كامنًا، سلفًا، في الكتاب السابق، وإن كانت المناقشة اللاحقة بالغة الأهمية على صعيد الإحاطة بمدى إيمان رولز بإمكان إنجاز هذا على نحو متماسك. مهما يكن، فإن سؤالَيَّ: عمّا إذا كان الأمر ممكنًا، وعمّا إذا كان مرغوبًا في حال كونه

---

(4) انظر: The Introduction to: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. xvii-xx, and pp. xix-xxii.

ممكنًا، أثارا قدرًا كبيرًا من الاهتمام. وورولز نفسه يشير إلى آخرين في المدرسة الليبرالية، مثل كانط ومِل، يسلّمون بأن على الليبرالية السياسية أن تكون مستمدة من تصور أخلاقي شامل معين. وما زالت تلك النظرة متوفرة لدى أتباع كثيرين. ولأن رولز أثار المسألة، فإن عددًا من المشككين راحوا يجادلون قائلين إن من غير الممكن بناء أي نظرية سياسية على أساس أضيق بكثير، كما يتمنى أن يفعل - إن ذلك النوع من الحياد والعزوف الذي يطلبه منا لدى التفكير بالعدالة غير متوفر وغير قادر على إدامة الالتزام الأخلاقي بمبدأي التسامح ومعاداة النزعة الكمالية[5].

يأتي هذا متناظرًا مع نزاع محموم ينشب مرة بعد أخرى في الجدل العام: هل مطلبا الليبرالية النموذجيان المتمثلان بالتسامح والحرية الفردية، في ما يخص احترام الدين، والسلوك الجنسي، والفن الإباحي، والإجهاض، والانتحار المساعَد، وما إلى ذلك، يعتمدان على شرط حيادية الدولة إزاء قناعات فردية عميقة وإشكالية، أم هما مستندان، في الواقع، إلى القناعات السجالية المحددة تمامًا لدى أولئك الليبراليين أنفسهم، القناعات التي يعتقدون أن من غير اللائق سياسيًا أن يشيروا إليها مباشرة - الشك الديني، والتحرر الجنسي المفرط، والتأييد الأخلاقي للإجهاض، والمساعدة على إنهاء الحياة؟ في المقابل، من شأن التهمة أن تكون مستندة إلى القول بأن أساس جميع المواقف الليبرالية نوع من الإيمان الشامل بأن أفضل الأشياء بالنسبة إلى كل شخص هو أن يعيش حياته وفقًا لخياراته المستقلة الذاتية الخاصة، مهما كانت، وبأن ذلك ما يتعين على أي مجتمع عادل أن يجعله ممكنًا بمقدار ما يكون الأمر ممكن التدبر مع أناس ذوي تفضيلات والتزامات واسعة التباين. هذه قضية مهمة على الصعيدين النظري والجوهري [الفعلي]؛ فالصيغة الملائمة للتسامح الليبرالي تقوم على أساسها.

صحيح أن خطابين شديدي الاختلاف، في ما يخص أي قضية ذات علاقة

---

(5) انظر، مثلاً: Joseph Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 1 (1990).

بالحريات الفردية، مثل المثلية الجنسية، يمكن تقديمهما على ضفة الحرية. يرى الأول أن ليس ثمة أي خطأ في الجنسية المثلية، ولا ينبغي، إذًا، حظرها. أما الثاني فيقول إن الجنس، سواء أكانت الجنسية المثلية من الأخطاء الأخلاقية أم لا، أحد تلك الأمور الشخصية جدًّا التي يجب ألا تكون خاضعة لتحكم أي مجتمع من منطلق قناعات أكثرية أعضائه. صحيح أيضًا أن كثيرين من أولئك المرشحين لأن يكونوا مستعدين لتقديم الخطاب الثاني، مرشحون أيضًا لتأييد الأول، وربما ليس هناك كثيرون ممن يرفضون الأول يكونون قابلين للاقتناع بالثاني. ثمة، مع ذلك، نقطة مهمة في إقدام بعض الليبراليين، بالأسلوب الذي اعتمده رولز، على مناشدة الخطاب الثاني، الأعلى مرتبة، الذي ينتمي تحديدًا إلى نظرية سياسية بدلًا من نظرية أخلاقية شاملة. وبصرف النظر عما إذا كان يحظى، فعلًا، بقبول واسع، فإن خطاب المرتبة الثانية يحاول مناشدة قيمة يمكن لجميع أفراد أي مجتمع ليبرالي تعددي أن يوافقوا عليها، وإن اختلفوا جذريًّا في معتقداتهم حول الأخلاق الجنسية. فليس الاستقلال الذاتي الفردي الشخصي الطاغي هو ما قد يكون مرفوضًا لدى الآراء الدينية والشمولية الأخرى. إنها قيمة الاحترام المتبادل الذي يرسم حدود الأسس التي يمكن الاستناد إليها لدعوة سلطة الدولة الجماعية إلى إجبار أولئك الذين لا يشاطروننا قناعاتنا على الامتثال لإرادة الأكثرية.

ما من حُكم، ما من مجتمع، إلا ويشترط وجوب تمتع الدولة بمثل هذه السلطة؛ ولا يتعلق الأمر إلا بمدى ممارستها والأسس المقبولة لهذه الممارسة. أما الطريقة المعتمدة لرسم تلك الحدود فهي إحدى السمات الأهم لأي موقف ليبرالي - السمة التي تجعله تعبيرًا عن نظرية ليبرالية عن الديمقراطية، لا عن مجرد نزعة أكثرية. وكما نعلم من مثال مِل، فإن قيودًا صارمة على كل من مدى ممارسة سلطة الدولة والأسس المباشرة المسموح بها يمكن الدفاع عنها مباشرة من طريق استحضار القيمة الشاملة للسعادة والازدهار الإنساني الفردي من دون التعويل على أي مبدأ حياد من الدرجة الثانية بين الآراء الشاملة. وليس كتاب **بحث في الحرية** (*On Liberty*) إلا دفاعَ حُكْمٍ نفعي قويًّا عن المبادئ الليبرالية.

غير أن رولز يريد شيئًا آخر - شيئًا يكون بطريقة أصعب وربما أقل احتمالًا للاقتناع في الحوار السياسي الفعلي. يريد رولز تبريرًا لليبرالية والتعددية لا يكون معتمدًا على نظام القيم الفرداني الذي يتقاسمه ليبراليون كثيرون جدًا. «لا بد لليبرالية السياسية من أن تكون متوافقة مع الأرثوذكسية الدينية». وهو يريد هذا لأنه، عندما يصل الأمر إلى الأساسيات الدستورية، يكون الاحترام غير كافٍ لأولئك الأفراد الكثيرين في مجتمع محكوم ليبراليًّا الذين لا يتبنون تلك القيم الشمولية الفردية إذا بُرِّرت المؤسسات التي يتعين علينا أن نعيش في ظلها وجملة الحقوق التي تتولى تلك المؤسسات ضمانها، بالاستناد إلى أسس لا يمكن توقع قبول أولئك الأفراد بها على نحو معقول. فمدى أي تبرير للضمانات الدستورية للحرية الفردية يجب أن يكون أوسع من ذلك، وإن كان هذا يعني أن من شأن قبضته أن تكون أكثر اهتزازًا.

يسلط رولز الضوء على نمط الخطاب الدائر في ذهنه خلال مناقشاته الموسعة لما يطلق عليه اسم «العقل العمومي» وعلاقته بواقع التعددية المعقولة. هذان المفهومان بالغا الأهمية في الليبرالية السياسية ويحظيان بالمعالجة الأكثر تطورًا لهما في مقالة أحدث، منشورة عام 1997[6]. إن أكبر صعوبات تحديد مثل هذا الرأي تكمن في التمييز بين صراعات القيمة تلك المنتمية إلى حيّز العقل العمومي ونظيرتها التي ليست كذلك. فالخلافات الباقية خارج الحيّز العام، والخلافات الدينية مثالها الأبرز، يجب أن تُنحّى جانبًا، قدر الإمكان، لدى تبرير تصميم جملة المؤسسات الاجتماعية والسياسية. أمّا الخلافات في إطار العقل العمومي فيمكن أن تكون على قدر واحد من العمق، إلا أن رولز يؤمن بأن أولئك الذين يمسكون بميزان السلطة السياسية لا يجوز أن يترددوا في ممارستها من منطلق آرائهم حول مثل هذه المسائل، أو في فرض النتيجة على أصحاب الآراء المعارضة. هذا ما يحصل دائمًا في الحوار السياسي حول قضايا الحرب والسلم، أو الخطة الاقتصادية، أو السياسة الضريبية، أو قضية الرفاه، أو موضوع حماية البيئة، مثلًا. فما الفرق، إذًا؟

---

(6) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 573-615.

يؤكد رولز وجوب عدم النظر إلى العقل العمومي على أنه إجراء تقرير فعال، مضمون التمخض عن اتفاق، بل وجوب رؤيته، بالأحرى، بوصفه نوعًا خاصًا من الاختلاف، والحجة، والحجة المضادة، يحاول استخدام مناهج تقويم واستدلال معترف بها تبادليًا، بصرف النظر عما إذا كانت تفضي إلى إجماع أم لا. حتى إذا لم نكن مقتنعين بحجة خصم معين حول العدالة التوزيعية، مثلًا، نستطيع الاعتراف بها بوصفها تقدم أساسًا يوحي بأنه يُظَن أن من المعقول أن نقبلها، بفضل قابلية المحاكمة التي نتقاسمها جميعًا ببساطة. ولا يمكن قول الشيء نفسه عن مناشدة الإيمان أو الوحي.

أن يشكل خطاب معين مناشدة للعقل العمومي فهذا بحد ذاته من المرجّح أن يكون موضوعًا خلافيًا (فكِّروا بموضوع السماح بالإجهاض). ولكن رولز لا يطرح مفهوم العقل العمومي بوصفه اختبارًا آليًا لمدى جواز الحجج، بل على أنه، بالأحرى، توصيف لما يتعين علينا أن نبحث عنه أساسًا مسموحًا به لتصميم مؤسسات قاعدية. وفي تطبيق هذا المفهوم ستكون ثمة خلافات عالية المستوى، تمامًا كما توجد حجج متضاربة داخل حيّز العقل العمومي. غير أن على الإحساس بالعدالة أن يدفعنا إلى السعي، بنيّة حسنة، لتزويد زملائنا المواطنين بأسس لممارسة السلطة الجماعية، أسسٍ نحن مؤمنون بأن لديهم، من وجهة نظرهم بوصفهم زملاء في المحاكمة، أسبابًا تدعوهم لأن يقبلوها - وإن لم يفعلوا ذلك عمليًا. يشكل الاكتفاء باستحضار قناعاتنا الخاصة فقط، بنظر رولز، انتهاكًا لشرط التبادلية المنطبق على أعضاء أي مجتمع عادل.

إضافة إلى مشكلات التعريف هذه، ثمة مشكلة التبرير الكبيرة. كيف نستطيع أن نزيح جانبًا بعضًا من قناعاتنا الأعمق - وهي قناعات حول الغايات القصوى للحياة - عند إقرار الكيفية التي يجب تبنيها في تنظيم مجتمعنا؟ قد يبدو رفضنا المتعمد لإقناع الجميع، إذا توفرت لدينا قدرة الإقناع، بما نؤمن به على أنه الصراط الديني المستقيم للخلاص، أو بوصفه، على النقيض من ذلك، الخط العلماني الصحيح للاستقلال الفردي وتحقيق الذات، عبر تصميم جملة الأنظمة السياسية والاجتماعية والتعليمية، نوعًا من خيانة قيمنا. فبناء القيم

السياسية على ما هو أقل من قيمنا المتعالية الأكثر شمولًا يمكن أن يبدو خاطئًا أخلاقيًا من ناحية، وغير متماسك نفسيًا، من ناحية ثانية. إذ كيف يمكن لهذه القيم السياسية الأضيق أن تتوفر على القوة لضبط قيم دينية متعالية، مثلًا – ولا سيّما حين تكون القيم الأخرى متعلقة لا بمصالحي الخاصة وحسب، بل وبما أراه جملة المصالح الأكثر أهمية للجميع، ولزملائي المواطنين، إذًا، مهما كانت قناعاتهم الخاصة؟ والسؤال نفسه يواجه القيم العلمانية الفردانية، الأمر الذي من شأنه أن يبدو عامل تبرير للمعارضة السياسية للدين الأرثوذكسي [المتشدِّد].

إنها مسألة صعبة بالنسبة إلى النظرية الأخلاقية، مسألة كامنة في أساس فكرة الحريات الفردية، وأساس الليبرالية القائمة على الحقوق، إذًا. تبقى القضية المركزية متمثلة بما إذا كان شرط الاحترام المتبادل، النافذ في سياق ممارسة السلطة الجماعية على أعضاء المجتمع الأفراد، منطويًا على ما يكفي من القوة لا لضبط المتابعة اللامحدودة للمصلحة الذاتية للأكثرية على حساب الأقلية وحسب، بل والمتابعة اللامحدودة للقيم المتعالية المزعومة للأكثرية ضد إرادة الأقلية التي لا تتبناها. يرد المشككون قائلين إن بناء أساس مبدأي الصح والخطأ السياسيين عندنا على ما هو أقل من المنظومة الكاملة لقيمنا يعني عزو أهمية سطحية فقط إلى تلك القيم، مقارنةً مع نوع من الكونية الشمولية المجردة، شبه الخالية من المضمون.

إن محاولة رولز الإجابة عن هذا السؤال، عبر بناء مقولتي التسامح والحرية الليبراليتين على أساس مبادئ الحق المتقدمة على تصورات الخير، هي إحدى مساهماته الأهم. إن صعوبة المهمة هائلة؛ ويبقى منتقدون كثيرون مصرّين على رؤية مثل هذه الآراء نوعًا من التمويه الليبرالي لخطابات أكثر حزبية بكثير – على رؤية لجوء الليبرالية المقترح إلى العالمية خطابًا فارغًا. بعض هؤلاء النقاد هم أنفسهم ليبراليون يؤمنون بأفضلية الدفاع عن المثل العليا الليبرالية من طريق مناشدة نوع من التصور الليبرالي الصريح لخير الإنسان.

ولكني أعتقد أن بديل رولز هو فكرة أخلاقية في المرتبة الأولى من الأهمية، وأنه يجسّد مثالًا سياسيًّا جديرًا بالعمل من أجله. فمن شأن ليبرالية

سياسية رولزية يمكن تسويغها حتى للمتزمّتين دينيًا الذين لا يتبنون تلك القيم، وإن كان تفسير تلك الليبرالية والدفاع عنها أصعب بما لا يقاس من تفسير ليبرالية مستندة مباشرة إلى قيم فردانية ونفعية والدفاع عنها، أن تكون مفضلة أساسًا لتحديد مدى شرعية ممارسة دولة معينة السلطة على جميع مواطنيها. لقد حاول رولز أن يصف صيغة لليبرالية تستطيع لا أن تدّعي ولاء الفردانيين العلمانيين فقط، ولا كونها حلًا موقتًا أو ثاني أفضل الحلول. أعتقد أنه اهتدى إلى منبع لاقتناع وحافز أخلاقيين غير مستند إلى أي نزعة شك دينية أو إلى أخلاق قائمة على الاستقلالية الفردية، ومتوفر على دور مهم يضطلع به في تبرير المؤسسات الليبرالية الديمقراطية.

IV

يتمثل المصدر الكبير الثاني للجدال في نظرة رولز الأخلاقية بنزعته المساواتية القوية، المتجلية في مبدأ الفرق. لقد أثار لا المبدأ نفسه فحسب، بل وأطروحات مختلفة سيقت تأييدًا له، معارضةً ذات شأن. يحدد رولز مكانة هذا المبدأ إلى حد معين في ليبرالية قائلًا إنه جزء من العدالة الأساسية، لكن من دون أن يكون من الأساسيات الدستورية، وإن تأكيد مدى تحققه أصعب بكثير من فعل الشيء نفسه مع الحريات الأساسية؛ إلا أنه يبقى جزءًا بالغ الأهمية من نظرته الإجمالية.

يقدم رولز الدفاع الأوفى والأشمل عن مبدأ الفرق في الفصل الثاني من كتاب نظرية، مجادلًا أنه نابع حَدْسيًا، عبر نوع من التناظر، من مبادئ مساواة أخرى أقل إثارة للجدل. تقول فكرته الرئيسة إننا لا نستطيع أن نكتفي بالمساواة في الفرص. حتى مبدأ المساواة السلبية في الفرص الذي يقوم على استبعاد التمييز المدروس، يعتمد على الإيمان بوجوب عدم قيام النظام الاجتماعي بتخصيص المغانم أو المظالم بالاستناد إلى ما بين الناس من فروق ليسوا مسؤولين عنها ولم يفعلوا شيئًا ليستحقوها «وحدهم». فاستبعاد مرشحين أكفاء لمنصب معين جراء عِرقهم أو جنسهم إن هو إلا معاقبة لهم من منطلقات تعسفية بالغة السوء، وأي مجتمع يجيز ذلك هو مجتمع ظالم.

ليست هذه سوى خطوة أولى، على أي حال، لأن الناس لم يعودوا مسؤولين عن المكانة الاجتماعية - الاقتصادية للعائلة التي يولدون فيها أكثر مما هم مسؤولون عن عرقهم أو جنسهم. ومع ذلك فإن نظامًا لا يضمن إلا المساواة السلبية في الفرص يفتح أمام الفروق الطبقية طريق التطور والتراكم من دون أن يفعل شيئًا على صعيد التصدي للاختلافات الهائلة التي تفرزها تلك الفروق في مجال الفرص المتاحة للأفراد من أجل الحصول على التدريب والخلفية اللازمين لتطوير قابلياتهم، وصولًا إلى امتلاك القدرة على التنافس لشغل المواقع المتاحة رسميًا. ليست المساواة السلبية في الفرص، إذًا، مساواة كاملة في الفرص. ولا بد من استكمالها بالتوفير الإيجابي للموارد التي ستمكّن كل متنافس محتمل من تطوير قابلياته الطبيعية ومن أن يكون، لذلك، في وضع يمكّنه من الإفادة من فرصه. ذلك هو ما يطلق عليه رولز اسم المساواة المنصفة في الفرص.

وتقوده المحاكمة ذاتها إلى ما هو أبعد. فحتى في ظل نظام قائم على المساواة المنصفة في الفرص يستمر ظهور ألوان من اللامساواة غير المستحقة. فالمساواة المنصفة في الفرص لا تستطيع أن تضمن، بمقدار ما يمكن تحقيقه، إلا منح الأشخاص ذوي القابليات المتساوية فرصًا شبه متساوية للازدهار. غير أن الناس ليسوا متساوين من حيث القابلية الطبيعية، وستظل جملة الاختلافات الطبيعية والوراثية في ما بينهم تؤثر في المكاسب التي يحصلون عليها من التفاعل مع النظام الاجتماعي والاقتصادي. إلا أن هذا يبقى، هو الآخر، اعتباطيًا على الصعيد الأخلاقي، لأن مسؤولية الناس عن نصيبهم الوراثي ليست أكبر من مسؤوليتهم عن عِرقهم أو عن الحالة الاقتصادية لآبائهم وأمهاتهم. لذا، فإن أي مجتمع عادل سيواجه هذه الاختلافات غير المستحقة في الفائدة إلى حد يمكنه من فعل ذلك من دون إلحاق الأذى بالناس الذين هو شديد الحرص على تصويب معاقبتهم المتعسفة بالذات، أي أولئك الذين يأتون في آخر رتل السباق الاقتصادي - الاجتماعي. من هنا مبدأ الفرق.

على الرغم من القدرة على الإقناع في هذه المشابهات، فإن الجميع ليسوا

مقتنعين بأن هناك شيئًا من عدم الإنصاف في تباين الناس على صعيد الاستفادة من توظيف قابلياتهم الطبيعية الخاصة، مع أنهم لم يفعلوا شيئًا ليكونوا جديرين بتلك القابليات. حتى إذا لم يكونوا قد فعلوا شيئًا لاستحقاقها، فإن بنية الناس الوراثية جزء من هويتهم، وقد يبدو القول بعدم امتلاكهم الحق في المكاسب المترتبة على تلك الهوية أشبه بنوع من الهجوم على استقلال الأشخاص، إلا بمقدار ما يكون الأمر مفيدًا أيضًا لآخرين. لقد سارعت مثُل ردات الأفعال هذه إلى الانقضاض على ملاحظة رولز الصاعقة التي قال فيها إن «مبدأ الفرق يمثل، عمليًا، اتفاقًا لاعتبار توزيع المواهب الطبيعية ذخرًا مشتركًا، ولتقاسم مكاسب هذا التوزيع مهما كانت المحصلة»[7].

تسلط هذه المسألة الضوء على شرخ عميق في المدرسة الليبرالية بين أولئك الذين يماهون بين العدالة ومحاربة جميع أنواع اللامساواة غير المستحقة التي يمكن لتصميم النظام الاجتماعي أن يلطفها من جهة، وأولئك الذين يؤمنون بأن أفق العدالة أضيق - بأن المجتمع معفى من المسؤولية عن أشكال معينة من التباين «الطبيعي»، حتى لو كانت ظالمة بمعنى لاسياسي، من جهة ثانية. وبهذا التصور الأكثر تحديدًا، يتعين على أي مجتمع عادل أن يوفر إطارًا، مع مساواة في الفرص وحَدٍّ اجتماعي أدنى جدير بالاحترام، يمكّن الناس من الصعود بجهودهم الخاصة إلى المستوى الذي تكون قابلياتهم وجهودهم قادرة على إيصالهم إليها.

أما الأهمية الأخلاقية للاختيار بين هذه الرؤية ورؤية رولز فصعبة التوصيف تمامًا. فما هما، كلتاهما، إلا تفسيران للفكرة الغامضة التي تتحدث عن علاقات احترام متبادل وتعاون بين أفراد منفصلين، مستقلين يؤلفون مجتمعًا. إن بعضنا ليس ملكًا لبعضنا الآخر، ونحن نريد أن نتفاعل من منطلقات ندّية ومتبادلة بمعنى ما. إلا أن علينا، بحسب تصور رولز، ألا نكون راغبين في أن يتيح لنا النظام الذي نحن، جماعيًا، أعضاء فيه، فرصة جني الفوائد على

Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 101, and *A Theory of Justice* (1999), p. 87. (Sentence (7) Rewritten).

أساس مصادفات القدر السعيدة التي لسنا جديرين بها، على حساب آخرين أقل حظًّا، هم أيضًا ليسوا جديرين بقَدَرِهم. وواقع كون سحب المرء في اليانصيب الطبيعي غير مستحق يعكس نفسه أخلاقيًّا على ما يصدر عنه من خلال دوران عجلة الاقتصاد. وكما يقول رولز في صياغة أخرى جديرة بالتذكر، فإن «الناس، في العدالة كإنصاف، يتوافقون على تقاسم المصائر في ما بينهم»[8].

يقول الرأي المعاكس إننا نحتفظ بقدر أكبر من هذا من الاستقلال مقارنة بما يدعيه آخرون حين ندخل في مجتمع ونحجم حتى مجازيًّا عن الاستسلام له. تمامًا كما تبقى الحرية الشخصية الأساسية محمية بالمساواة الليبرالية، كذلك يفعل حق الانتفاع من جهود المرء ومواهبه. ومسؤولية بعضنا عن بعض بوصفنا زملاء في عضوية مجتمع واحد، جوهرية ولكنها مقيَّدة، من دون أي لَبس، باستقلالنا المستمر.

أما المفتاح الأخلاقي لموقف رولز الأوسع فنجده في الفكرة التي تقول إننا، بسبب الدور الجوهري للدولة والقانون وأعراف الملكية في جعل الإنتاجية والمراكمة غير العاديتين للاقتصاد الحديث ممكنتين، نتحمل مسؤولية جماعية عن الشكل العام للنتائج المترتبة على حاصل جمع خيارات فردية داخل ذلك الإطار. نحن مسؤولون، إذًا، عن ألوان من لامساواة واسعة النطاق ما كانت لتنشأ في أي إطار بديل، وإذا كانت اعتباطية أخلاقيًّا، فإن هناك ما يجعلنا نرغب في تغيير النظام لاختزالها. ثمة شيء منفِّر حول المشروع المشترك الذي توزع فيه المكافآت وفقًا للمواهب الوراثية - ما لم يتوفر تبرير غائي إضافي لهذا التخصيص، كما حين يتولى نوع من التفاوت تلبية شرط مبدأ الفرق.

لا يزال هناك مجال للاختلاف مع النزعة المساواتية القوية لمبدأ الفرق بين أولئك المستعدين للتوافق مع رولز في التسليم بمسؤولية المجتمع عن جميع الحصائل التي يتيحها وليس فقط عن تلك التي ينتجها عمدًا. فالأولوية الصارمة الممنوحة للتحسينات في وضع الأسوأ حالًا، مفضّلة حتى على

Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 102, and *A Theory of Justice* (1999), p. 88. (Sentence (8) Eliminated).

التحسينات الفردية والجماعية لأحوال من هم أفضل حالًا، تبدو غير معقولة - ولا سيّما بنظر أولئك الميّالين إلى النزعة النفعية. قد يتفق النفعيون على أن أشكال اللامساواة الاجتماعية تتطلب تبريرًا، إلا أن من شأنها أن تتبرر بسبب مساهمتها في الرفاه العام، لا لمجرد إفادة الأسوأ حالًا.

حتى أولئك المستعدون للإقرار ببعض الأولوية لحاجات الأسوأ حالًا على حاجات الأفضل حالًا - فالأفضل حالًا متوفرون سلفًا على ما الأسوأ حالًا بحاجة إليه - قد يرون مبدأ الفرق مفرطًا في إطلاقه. فالقول بأن النظام الاجتماعي - الاقتصادي سيكون على الدوام أكثر عدلًا إذا ما أقدم على التضحية بمصالح الطبقة الوسطى على مذبح مصالح الطبقة الدنيا، يبدو باخسًا لقيمة تلك المصالح على نحو غير معقول. ومثل هذه الشكوك يُعبَّر عنها على مستوى العقد الافتراضي، حيث كثيرًا ما يُسأل عن مدى احتمال اتصاف الأطراف في الوضع الأصلي بالعقلانية لتبني استراتيجية الفرق الأعظم، بما يفضي إلى اختيار مبدأ الفرق سبيلًا لضمان كون أسوأ الحصائل الممكنة جيدًا قدر الإمكان. ومساواتية رولز القوية تبدي مقتًا استثنائي الشدة لتمخّض المؤسسات الاجتماعية عمّا يعده فروقًا غير مستحقة.

إضافة إلى المعارضة المألوفة الصادرة عن يمينه من منطلق أن مبدأ الفرق مفرط في مساواتيته، ثمة انتقاد مثير للدهشة من اليسار يرى أن رولز شديد الاستعداد لطمس أشكال اللامساواة الاقتصادية تحت غطاء مبدأ الفرق، وإن كانت نتيجة دوافع اكتسابية من جانب أعضاء في المجتمع - دوافع مناقضة مئة بالمئة لمثل المساواة العليا[9]. لعل الفكرة هي أن فروقًا في الدخل والثروة يُفترض أن تنشأ في اقتصاد سوق نتيجة حافزَيْ الأجر والربح اللذين يحركان النشاط الاقتصادي. والزعم بأن هذه الأشكال من اللامساواة ضرورية لفائدة

(9) انظر: G. A. Cohen: «Incentives, Inequality, and Community,» in: G. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, Edited by G. Peterson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), vol. 13; G. A. Cohen: «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs, vol.* 26, no. 1 (Winter 1997), pp. 3-30, and *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*? (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000), Lectures 8-9.

الأسوأ حالًا يعتمد على فرضية أن الأفراد لن يتوفروا على الدوافع الملائمة في أدوارهم شركاء في الاقتصاد من دون حوافز تناشد الرغبة الفردانية المحضة في مراكمة الموارد لاستخدام المرء وعائلته المزاجي. غير أن سؤالًا لا يلبث أن يطفو عندئذ على السطح: هل يستطيع أي مجتمع أن يكون عادلًا حقًّا إذا كان هناك مثل هذه الهوة بين النزعة المساواتية التي تحدد تصميم مؤسساته من ناحية، والفردانية التي تحفز أعضاءه لدى تحركهم في سياق تلك المؤسسات، من ناحية ثانية؟

حقيقة أن رولز يسلم بهذا الانقسام دليل على ارتباطه غير المشروط بالتراث الليبرالي، على الرغم من نزعته المساواتية المؤسسية القوية. فالتنظير السياسي شيء، والأخلاق الشخصية شيء آخر. وتُدرَك العدالة بوصفها فضيلة سياسية تحديدًا، مع ترك الأفراد يعيشون حيواتهم أحرارًا يطاردون غاياتهم والتزاماتهم، سواء أكانت مُتعوية أم طُهْرية، تحررية [إباحية] أم دينية. أما الشروط الخاصة، المتعلقة بالاحترام المتساوي لمصالح الجميع الذي تفرضه العدالة، فتنطبق على المؤسسات المدعومة جماعيًّا، لا على الحياة الشخصية. تنطوي الليبرالية، إذًا، على نوع من الانفصام على الصعيد الأخلاقي، وتطلق أيدي الأفراد في عملية تجسيد تعددية هائلة في أشكال الحياة وصيغها، بعضها شديد الذاتية، شرط بقائها متوافقة مع تركيبة تعاون أساسية عادلة.

V

هذا الانقسام بين ما هو شخصي من جهة، وما هو سياسي من الجهة المقابلة، وإضفاء العدالة بحزم على المقولة السياسية، برزا على السطح في كتابات رولز بعد نظرية، وبلغا الأوج في ليبرالية. فقد ظل رولز يؤكد أن العدالة كإنصاف تصوُّر سياسي قائم بذاته ردًّا في جزء من هذا التأكيد على ما وُجِّه إلى نظرية من انتقادات تزعم أنها استندت إلى تصور للذات بوصفها عامل اختيار مستقل ذاتيًّا وغير مقيَّد، يتمثل خيره بصوغ تفضيلاته الخاصة ومتابعة تلبيتها مهما كانت طبيعتها. ومع أن جلّ تلك الانتقادات مستند إلى التفسير الخاطئ، بما في ذلك الخطأ الشنيع المتمثل بعزو فكرة إلى رولز مفادها أن الأشخاص

الفعليين ليسوا إلا مثل شخصيات عُرِّيَت في الوضع الأصلي؛ كذلك دأبت الانتقادات على إبراز المسألة الصعبة، مسألة اتساق موقف يرى القيم السياسية مستقلة عن القيم الشاملة وقادرة على التحكم بها في المجال السياسي، حتى لو كانت مهتمة بأكثر الأشياء أهمية في الحياة مثل الخلاص وتحقيق الذات.

إحدى النقاط المهمة التي طرحها رولز هي أن البديل، المتأتّي من استيلاد النظام السياسي من رحم منظومة قيم شاملة محددة، غالبًا ما يدعمه الحنين الماضوي [النوستالجيا] إلى ماضٍ جماعوي لم يسبق له أن كان موجودًا في أي من الأوقات، ماضٍ متخيل كان فيه جميع أفراد المجتمع موحدين في إخلاصهم المتفاني لتصور الخير المشترك: العالم المسيحي في العصور الوسطى - في الخيال. ويشير رولز إلى أن الحفاظ على ذلك النمط من التقوى الأرثوذكسية كان على الدوام يستدعي الاضطهاد والظلم، لأن التوافق المتناغم حول القيم لا يصون نفسه طبيعيًّا. فمحاكم التفتيش لم تكن مصادفة؛ ومطاردة الهراطقة والمرتدين جزء حتمي من محاولة صون الوحدة الشاملة وقطع الطريق على انبثاق أي معارضة صريحة، أي انشقاق صارخ. أما التعددية فتبقى، على النقيض من ذلك، النتيجة الطبيعية لأي نظام قائم على ركيزة الحقوق والحريات الفردية الأساسية.

لذا فإن دعم جوهر الليبرالية، ضمان الحقوق الأساسية، يجب أن يكون منسجمًا مع التعددية. فلْنعترفِ الآن بأن الدفاع عن مثل هذه الحقوق من منطلقات أداتية خالصة سيصبح ممكنًا، استنادًا إلى حقيقة أن خطر التحول إلى أقلية مضطهدة سيجعل كل طرف في تعددية الآراء الشاملة أكثر خسارة، مقارنة بما سيكسبه جراء انتهاز فرصة التحول إلى أكثرية متحكمة. إذ ذاك تُتخَذ الليبرالية طريقةَ عيش وأسلوب حياة بين أطراف من شأن كل منها أن يكون ميالًا إلى تفضيل فرض تصوره الشمولي على الأطراف الأخرى، فقط إذا كان ذلك ممكنًا. إلا أن رولز يفضل المعيار الأكثر تطلبًا، معيار أن الاحترام المتساوي للآخرين معبرًا عنه بإقرار حقوقهم يجب تثمينه لذاته، وينبغي لهذا أن يشكل أسمى القيم في مجال المؤسسات السياسية، وإن لم يكن في تدبر أمور الحياة الشخصية.

تتوقف أهمية الحقوق الليبرالية تدقيقًا على واقع أن هناك أشياء يهتم بها الناس أكثر من اهتمامهم بالنظام السياسي، غير أن تعددية المعتقدات والالتزامات بالنسبة إليهم أمر حتمي. فالطريقة الوحيدة للتعايش بمساواة مع آخرين نحن مختلفون عنهم جذريًّا حول غايات الحياة، في إطار يفرض شكله الأساسي على حيواتنا جميعًا، هي طريقة تبنّي مبادئ لتقويم الإطار المرشح لنيل استحسان أكبر عدد ممكن منا. لذا يجب أن يكون أساس تلك المبادئ متوافقًا مع طيف واسع من الآراء الشمولية المعقولة على الرغم من تنافرها.

ذلك يعني أن بعض الآراء الشمولية ليست معقولة، لأنها لا تفسح في المجال لخضوعها الخاص لشرط التبادلية، أي لهدف التماس أساس تعاون مقبول جماعيًّا. فالحركات المتعصبة القائمة على إخضاع الفرد للجماعة تعتمد على قيم شمولية غير معقولة بهذا المعنى. إلا أن رولز يؤمن بأن سلسلة طويلة من الآراء التي تتألف منها التعددية المميزة لأي مجتمع حرّ، سلسلة معقولة وقادرة على دعم الإطار المؤسسي المشترك. ذلك هو ما يعنيه بعبارة «إجماع متشابك». والإجماع المتشابك هذا لا يعني اشتقاق مبادئ عدالة مشتركة من سائر الآراء الشمولية في الباقة التعددية، بل يعني قابلية توافق كل من تلك الآراء الشمولية مع تصور سياسي قائم بذاته، يتيح لها جميعًا فرصة التعايش.

هناك صيغ عديدة لليبرالية، ولسوف تستمر في الوجود. ومع أن التراث الليبرالي يشهد صعودًا سياسيًّا الآن في البلدان المتقدمة اقتصاديًّا، ويحقق اختراقات ذات شأن في الأمكنة الأخرى، فإنه لا يزال الهدف المعلن لهجمات لا المدافعين عن أنظمة الاستبداد والتعصب وحسب، بل وآخرين كثيرين لا يستطيعون قبول قيوده القاسية على الاستخدام المشروع لسلطة الحكومة - إصرار هذا التراث الليبرالي على أن الغاية، مهما كانت جديرة، لا تبرر الوسيلة. وتأييد رولز لموقف ليبرالي محدد ودأبُه على الاستكشاف العميق لجذور هذا الموقف في النظرية الأخلاقية والسياسية يشكلان مساهمة باقية في هذا التراث.

الفصل الثاني

من أجل مجتمع ديمقراطي[1]

جوشوا كوهن

1. العدالة كإنصاف

يُخبرنا كتاب رولز نظرية في العدالة بما تتطلبه العدالة، وبالصورة التي يتعين على أي مجتمع عادل أن يعكسها، وبكيفية تطابق العدالة مع الخير الإجمالي لأعضاء أي مجتمع عادل. إلا أنه لا يطنب في الكلام على سياسة المجتمع العادل: سيرورات الخطاب العام، أو التعبئة السياسية، أو التنافس الانتخابي، أو الحركات المنظمة، أو اتخاذ القرارات التشريعية، أو الإدارة الذائبة في بوتقة سياسة الديمقراطية الحديثة. حقًّا، لا كلمة «ديمقراطية» ولا أي من أفراد عشيرتها يشكل عنوانًا في الفهرس الملحق بكتاب نظرية[2]. والمشكلة

(1) يطيب لي أن أتوجه بالشكر إلى صموئيل فريمان على صبره اللامحدود تقريبًا، وإلى تيم سكانلون على انشغاله معي بالتكهن، بين الحين والآخر، على امتداد عدد غير قليل من الأعوام، حول ما عناه رولز حين قال إن نظريته عن العدالة هي «من أجل مجتمع ديمقراطي»، وإلى أوليفر غيرستنبرغ على تعليقاته على مسودة سابقة، وإلى طلاب في حلقتي الدراسية لمادة الفلسفة السياسية في ربيع 2000 على تعليقاتهم وأسئلتهم بشأن طبعات لهذه المادة.

(2) خلافًا لكتاب: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001),

الذي فيه عدد كبير من الفقرات تحت عنوان «ديمقراطي»، «نظام ديمقراطي» «مجتمع ديمقراطي». يصح الأمر نفسه على كلمة «مواطن» التي لا ترد في فهرس *Theory of Justice*، إلا أن كثرة من الإحالات على العبارة تظهر في: *Justice as Fairness.*

التقليدية الوحيدة للديمقراطية التي تحظى باهتمام معزز كثيرًا هي أساس الحكم الأكثري الذي يقارَب، هو ذاته، مبدئيًا في سياق نموذج معياري لقرارات تشريعية ذات علاقة غير مؤكدة بعمليات التشريع الفعلية[3]. وهذا الاهتمام النسبي بالديمقراطية - بالسياسة على نحو أعم - قد يترك ذلك الانطباع الذي يوحي بأن نظرية العدالة عند رولز تستخف، بطريقة ما، بالديمقراطية، ربما مُلحِقةً إياها بتصور للعدالة يدافَع عنه عبر محاكمة فلسفية ومحكومة بأن يطبقها قضاة وإداريون لا علاقة لهم بالسياسة[4].

لذا، فإن من المفاجئ بعض الشيء أن يقول رولز في مقدمة الطبعة الأولى لـ نظرية إن تصوره للعدالة كإنصاف «يشكل الأساس الأخلاقي الأنسب لأي مجتمع ديمقراطي»[5]. ما لا شك فيه أن فكرة توفر العدالة كإنصاف على صلةٍ استثنائية الحميمية بالديمقراطية بارزة منذ *Dewey Lectures* (*1980*) وصاعدًا[6]. وفي مقدمة الطبعة المنقحة لـ نظرية (المؤرخة في 1990) يقول رولز إن «أفكار وأهداف» العدالة كإنصاف هي «تلك العائدة إلى تصور فلسفي «من أجل ديمقراطية دستورية» [التأكيد مضاف] يأمل بأن تبدو معقولة ومفيدة، حتى لو لم تكن مقنعة تمامًا، لطيفٍ واسع من الآراء السياسية العميقة، ومن ثمّ تعبّر عن جزء أساس من النواة المشتركة للتراث الديمقراطي» (*TJ*, p. xi). ولكن فكرة الديمقراطية (عائلة أفكار عن الديمقراطية، بقدر أكبر من الدقة، كما سنرى) تضطلع، مع أنها متزايدة الظهور في مؤلفات رولز الصادرة بعد نظرية، بدور مهم هناك أيضًا، ولن أهتم كثيرًا، لدى مناقشة تصور رولز للديمقراطية، بتحولات

---

(3) John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 313-318,

من الآن ستكون الإشارات إلى الطبعة المنقحة مشمولة بين أقواس بالنص وستشير إلى هذه الطبعة.

(4) أقوم بعطف هذا الاعتراض المهم على، مايكل والزر، شلدون فولن، بنيامين باربر، بوني هونيغ، بين آخرين. إلا أنني أسمعه أيضًا، بصيغة أكثر بداهة، من طلاب وزملاء في اختصاص العلوم السياسية، وقد حاولتُ هنا أن أرد على الهاجس الحدسي لا على مَفْصَلته النظرية.

(5) John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. xviii (Emphasis Added).

(6) Rawls, *Collected Papers*, pp. 303-358, esp. 305-307. (Hereafter *CP*).

التأكيد أو بالتغييرات الأوسع في وجهة النظر من كتاب نظرية في العدالة إلى الليبرالية السياسية[7]. وعلى الرغم من أن العدالة كإنصاف ليست نظرية عن الديمقراطية، فإنها مساهمة في الفكر الديمقراطي. تجادل هذه النظرية قائلة إن أي نظام سياسي ديمقراطي إن هو، بحد ذاته، إلا مطلب للعدالة - وليس لأسباب أداتية فقط. يضاف إلى ذلك أن الهدف الأساس لتصور العدالة كإنصاف هو تقديم المبادئ التي توفر المعايير الأكثر معقولية لترشيد الأحكام السياسية لأعضاء أي مجتمع ديمقراطي لدى ممارسة مسؤولياتهم بوصفهم مواطنين.

ما الذي يعنيه رولز، إذًا، حين يقول إن العدالة كإنصاف هي «من أجل مجتمع ديمقراطي»؟ إلى أي مدى من الدقة ينجح رولز في التوفيق بين العدالة والديمقراطية؟

أبدأ (في القسم II) بشرح ثلاث طرائق تكون بها العدالة كإنصاف تصورًا من أجل مجتمع ديمقراطي. والطرق الثلاث مرتبطة بثلاث أفكار عن الديمقراطية: «نظام سياسي ديمقراطي» يعني ترتيبًا سياسيًّا فيه حقوق مشاركة وانتخابات وحقوق اجتماع [تنظيم] وتعبير محيطةٌ مصممة لجعل المشاركة وليدة اطلاع وفاعلية؛ «مجتمع ديمقراطي» يعني مجتمعًا يكون أعضاؤه مفهومين في الثقافة السياسية بوصفهم أشخاصًا أحرارًا متساوين؛ و«ديمقراطية تداولية» تعني مجتمعًا سياسيًّا يتولى الخطاب السياسي الأساس فيه مناشدة عقول متناسبة مع أشخاص أحرار ومتساوين، والتفويض بممارسة السلطة الجماعية يفضي إلى خطاب كهذا. فالعدالة كإنصاف هي «من أجل الديمقراطية» إذًا، أولًا،

---

(7) انظر: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996),

للاطلاع على مناقشة تحولات النظرة، انظر: Joshua Cohen, «A More Democratic Liberalism,» *Michigan Law Review*, vol. 92, no. 6 (May 1994), pp. 1503-1546.

من جميع أوائل المعلقين على *Theory of Justice*، يبدو أن هارت (Hart) هو الأفضل فهمًا لخلفية الديمقراطية في كتاب نظرية في العدالة. ومع أن هارت يبالغ بأهمية أنموذج لمشاركة فعالة، فإنه يصيب إذ يؤكد الدور المركزي لنوع من تصور الديمقراطية برأي رولز. انظر: H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority,» in: Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (Stanford: Stanford University Press, 1989), p. 252.

لأنها تخص الأفراد بحق متساوٍ في المشاركة بما يجعلها تستدعي وجود نظام ديمقراطي بوصفه مسألة عدالة أساسية. ثانيًا، لأنها موجهة إلى مجتمعٍ متساوين، ومحتوى مبادئها يشكله ذلك الفهم العام. أخيرًا، لأنها مكلفة بتوجيه المحاكمة والحكم السياسيَّين لأعضاء أي مجتمع ديمقراطي في ممارستهم لحقوقهم السياسية.

في (القسم III)، أناقش بضعة عناصر مركزية في تصور الديمقراطية السياسية في العدالة كإنصاف، مستكشفًا على نحو خاص سبب كون الحريات السياسية حريات أساسية، وكيف تتولى رواية قصة الحريات السياسية توفير منطق غير أداتي لنظام ديمقراطي.

أخيرًا، في (القسم IV)، أتناول، بقدر أكبر من المباشرة، الشكوى من أن العدالة كإنصاف تخطئ، على الرغم من تقديمها بوصفها تصورًا «من أجل الديمقراطية»، إذ تخضع الديمقراطية - قيمة الاستقلال الذاتي السياسي بقدر أكبر من التخصيص - لنوع من التصور الجوهري للعدالة هو أن شروط العدالة تضيّق أفق الحوار السياسي بطرائق تحرم الديمقراطية من كثير من أهميتها. وبعد الرد على جملة من بدائل الانتقاد، أشير إلى أنه [التصور الجوهري] يكشف عن قيد مهم على تصور الديمقراطية في نظرية، إذ لا يجوز لواقع الاختلاف بين مواطني أي نظام ديمقراطي - معزز جزئيًا بتنظيم سياسة ديمقراطية جماهيرية كما لو كانت تنافسًا على السلطة السياسية بين مرشحين وأحزاب - أن يقودنا إلى التصور المألوف للديمقراطية على أنها ليست أكثر من نوع من النضال من أجل ترسيخ مصالح ومُثُل حزبية من طريق الفوز بالسلطة السياسية عبر الانتخابات. غير أننا نجدنا، لحظة الاعتراف بأن الاختلاف حول العدالة سمة دائمة للمجتمعات الديمقراطية، بحاجة لرسم خط فصل أكثر تموجًا والتواء بين السياسة حتى في نظام ديمقراطي حديث أُضفيت الصفة المثالية عليه من ناحية، والخطاب الأخلاقي المثالي الذي يعول عليه رولز في نظرية[8] من ناحية ثانية.

---

(8) يبدو رولز مؤيدًا هذا الرأي في الطبعة الأخيرة لـ *Political Liberalism*، ولكن من دون تطوير المضاعفات الخاصة بالأنموذج الديمقراطي. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xlviii-xlix.

قبل الخوض في مناقشة التفسيرات الثلاثة للزَّعمِ أن العدالة كإنصاف هي «من أجل مجتمع ديمقراطي»، أريد سوق ثلاث نقاط أولية حول بؤرة التركيز ولغة المصطلحات.

1. في ما يخص بؤرة التركيز، لن أتناول قضايا النسبية التي قد توحي بها عبارة «من أجل مجتمع ديمقراطي». وهكذا، فإن من الممكن القول إن رولز يشير، حين يخبرنا بما تتطلبه العدالة في أي مجتمع ديمقراطي، إلى أن محتوى العدالة يتحدد دائمًا نسبة إلى ثقافة المجتمع السياسية. نستطيع، إذًا، أن نسأل عن التصور الأكثر معقولية للعدالة بالنسبة إلى أي نظام ديمقراطي، أو أي نظام أرستقراطي، أو أي جماعة ذات نظرة دينية مشتركة، ولكن من دون المبادرة ببساطة إلى طرح سؤال: ما الذي تتطلبه العدالة؟ يكفي أن يقال هنا: ما من نتيجة كهذه تتبع. ولدى السؤال عن التصور الأكثر معقولية للعدالة بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي، نقدم جوابًا عن سؤال ذي أهمية كبيرة: نتناول عدم اتفاق بين أناس يسلِّمون جميعًا بنوع من الفهم للأشخاص بوصفهم متساوين ولكنهم يتساجلون حول مضامين ذلك الفهم. ولدى الجواب عن هذا السؤال، لسنا بحاجة في الوقت نفسه لأن نقرر ما إذا كان فهم الأشخاص، بوصفهم متساوين، افتراضًا ثقافيًّا ملزمًا، أم هو السبيل الأكثر معقولية لرؤية الناس، أو إحدى حقائق الدين أو الأخلاق.

2. سأستخدم عبارة «العدالة كإنصاف» لتسمية تصور للعدالة يحتضن مبادئ عدالة من ناحية، ونوعًا من البيان عن كيفية تبرير تلك المبادئ، من ناحية ثانية.

يقول مبدأ العدالة الأول إن لكل شخص حقًّا متساويًا في النظام الإجمالي الأوسع للحريات الأساسية، المتناسب مع نظام حرياتٍ آخرين يشبهه. وهذا المبدأ يشترط حماية متشددة لحرية الفكر والضمير؛ وللحريات السياسية (الحريات المشاركة)؛ ولحرية الاجتماع [التنظيم]؛ ولحرية الشخص وسلامته؛ ولجملة الحقوق والحريات المعطوفة على سيادة القانون. إن حماية الحريات السياسية بموجب المبدأ الأول معبر عنها في «مبدأ المشاركة»

(principle of participation) الذي يكون في ظله «جميع المواطنين متوفرين على حقوق متساوية في المشاركة في السيرورات المؤسسية التي تقر القوانين التي يتعين عليهم إطاعتها وتحديد محصلتها» (TJ, p. 194). كذلك لا بد من ضمان «قيمة منصفة» للحرية السياسية: أن تكون فرص شَغْل المناصب وممارسة النفوذ السياسي مستقلة عن الوضع الاجتماعي - الاقتصادي (PL, pp. 197-99, and 327-29).

المبدأ الثاني - مبدأ «مساواة ديمقراطية» (democratic equality) - يقول بوجوب ترتيب ألوان اللامساواة الاجتماعية - الاقتصادية بما يجعلها تلبي شرطين: أن تكون معطوفة على مناصب ومواقع متاحة للجميع في ظل شروط المساواة المنصفة في الفرص، ما يعني أن الناس ذوي المواهب والدوافع المتساوية متمتعون بفرص متساوية للحصول على مواقع مرغوبة، ما دام بقاء هذا منسجمًا مع الحفاظ على حريات أساسية متساوية؛ أما بموجب مبدأ الفرق فيتعين على أشكال اللامساواة المعطوفة على تلك المواقع أن تعمل لتكون ذات منفعة قصوى للأقل استفادة.

يضاف إلى ذلك أن للمبدأ الأول أولوية على الثاني. و«أولوية الحرية» هذه تعني أن تبريرات تقييد أي حرية أساسية يجب أن تبين مدى احتمال مساهمة الحد المقترح في تعزيز منظومة الحريات. فمن أجل توفير حماية أفضل للحرية الدينية يسمح، إذًا، بتقييد الحرية السياسية عبر الحد من مدى الحكم الأكثري وترسيخ حق أساس في حرية الضمير: هذه الحرية يتم تقييدها لتوفير حماية أفضل لتلك الحرية الأساس. غير أنه لا يُسمح بتقييد الحرية السياسية من أجل تحسين الظروف المادية للأقل وفرة؛ فلا يُسمح، مثلًا، بتقييد حقوق اقتراع الأفضل حالًا من أجل تحسين الظروف الاقتصادية للأقل غنى.

وفي ما يخص مبادئ التبرير، حاول رولز في نظرية، كما يقول، إنعاش تقليد العقد الاجتماعي عبر رفعه، كفكرة، إلى «مستوى أعلى من التجريد» (p. xviii). ففي عمق هذا العقد تكمن الفكرة الأساسية لمجتمع حسن التنظيم لأشخاص مفهومين على أنهم أحرار ومتساوون يتعاونون وفق شروط منصفة

كما حددها تصور العدالة. وتبعًا للعدالة كإنصاف، تبقى مبادئ العدالة شروطًا للتعاون المنصف بين أشخاص أحرار ومتساوين: وعقد العدالة الاجتماعي كإنصاف مؤطِّر لتقديم مبادئ كهذه[9]. فالعقد يتوسط بين المثل الأعلى المجرد للتعاون المنصف بين أشخاص أحرار ومتساوين ومبادئ جوهرية للعدالة، إنه يقدم المضمون الكامن في ذلك المثل الأعلى الديمقراطي - كما سنرى.

وبقدر أكبر من التخصيص، يُبرِم العقد أفرادًا حريصون على اجتراح أفضل الوسائل لخدمة مصالحهم في ظل ظروف جهل مطبق. ومبادئ العدالة الأكثر معقولية بالنسبة إلى مجتمع أشخاص أحرار ومتساوين هي «المبادئ التي يمكن لأشخاص حريصين على خدمة مصالحهم الخاصة أن يسلّموا بها في الحالة الأولية للمساواة على أنها محدِّدة لشروط اجتماعهم الأساسية» (*TJ*, p. 10). غير أن الفكرة الأساسية هي أن مبادئ العدالة تطرح شروطًا لتعاون منصف بين أفراد أحرار ومتساوين. وتَوافقُ أفراد عقلانيين حريصين على خدمة مصالحهم الخاصة تحت وطأة قيود الجهل يؤطر تلك الفكرة الأساس ويعبّر عن محتواها. وهكذا، فإن واقع كون اعتبارات معينة غير ذات شأن في خطاب تتولى مبادئ العدالة بشأنه تمييز شروط منصفة للتعاون بين أشخاص أحرار ومتساوين، يؤطره افتراض أن أولئك الأشخاص يجهلون الشروط غير المهمة: ننمذج عدم الأهمية عبر الجهل (أو قيود على عقول عبر حدود على المعلومات). إلا أن فكرة العقد الاجتماعي تُنمذج فكرة تكون الاعتبارات بشأنها غير ذات أهمية في خطابات مؤيدة لمبادئ منصفة بالنسبة إلى أشخاص أحرار ومتساوين، فكرة مطروحة قبل تركيب الوضع الأصلي[10].

---

(9) أؤكد: لا مبادئ تعاون منصف بين أفراد ذوي مصالح وقيم متضاربة وحسب، بل تعاون بين أشخاص مفهوم أنهم أحرار ومتساوون. انظر: Rawls: *A Theory of Justice*, pp. 11-13, and *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 7,

توصيف الأشخاص هذا معطوف على «تصور ديمقراطي للعدالة» مستند إلى أسلوب النظر إلى المواطنين في أي مجتمع ديمقراطي.

(10) جدير بالذكر أن التمييز بين مهم وغير مهم لا يقودنا، من دون مزيد من النقاش، إلى فكرة التبرير عبر الاختيار العقلاني - الحصيف في ظل الجهل. يمكننا الاستغناء كليًّا عن العقد، والاكتفاء بمجرد تقويم المبادئ من خلال تأمل تصور العدالة المتمتع بالدعم الأفضل جراء توازن اعتبارات ذات =

3. العدالة كإنصاف تصور «جوهري» للعدالة، لا مجرد تصور «إجرائي» لها[11]. إن التميز بين الجوهر والإجراء ليس محسومًا، ولأغراض المناقشة، سأقوم باشتراط مضمون التميز. فعلى نحو خاص، تبقى العدالة كإنصاف تصورًا جوهريًّا للعدالة بمعنى انطوائه على مبادئ عدالة لا لتقويم سيرورات اتخاذ قرارات جماعية وحسب، بل ولتقويم الحصائل المترتبة على تلك السيرورات أيضًا. فلا بد لأي بنية أساس عادلة، مثلًا، من أن تحمي الحريات الشخصية الأساسية، بما فيها حرية الضمير. وقرارات تقييد تلك الحريات ظالمة، حتى لو اتخذت عبر عملية ديمقراطية. ففي تقويم عدالة البنية الأساس، توجهنا مبادئ العدالة إلى أن نعاين مباشرة ما إذا كانت تلك الترتيبات حامية للحريات الأساسية، لا مجرد ما إذا كانت تعديلات تلك الحريات قد أُقرت عبر عملية ديمقراطية[12]. وعلى النقيض من ذلك، فإن أي إجرائي يرفض معايير العدالة عدا مستلزمات الإجراء الديمقراطي: لا يَعدّ أي معايير ملزمة للسيرورة الديمقراطية سوى تلك التي تنبثق في أثناء تلك السيرورة. وهكذا، فإن الإجرائي الديمقراطي يقول إن العدالة تتطلب سيرورة ديمقراطية، وإن أي حصيلة لأي سيرورة ديمقراطية مفتوحة (ربما) تكون عادلة.

يكاد جميع كبار منظري العدالة - سواء أكانوا نفعيين أم حريّاتيين أم

= علاقة. ولكننا، حتى إذا نمذجنا مشكلة التأمل بين تصورات بديلة للعدالة، بوصفها مشكلة تَوافق في ظل الجهل حول اعتبارات ذات أهمية، نستطيع ببساطة أن نرى الأطراف عاكفة على المحاكمة في ظل الجهل حول اعتبارات غير ذات أهمية. إلا أن المعايير الأخلاقية ليست كلها عديمة الأهمية. فليس بداهيًا لدى تقويم أحد مبادئ العدالة، مثلًا، أن يكون هذا المبدأ يتيح للناس فرصة الإفادة من أصول غير مستحقة؛ وعي هذا المبدأ لا تستبعده ببساطة، إذًا، فرضية أن الأطراف جاهلة في ما يخص الاعتبارات غير المهمة. ونمذجة اللاأهمية عبر الجهل لا تقود، إذًا، إلى أنموذج الوضع الأصلي للاختيار العقلاني في ظل الجهل، غير أنها متناسبة كليًّا مع أنموذج محاكمة أخلاقية في الوضع البدئي. انظر: Rawls's Remarks on «Ethical Variations of the Initial Situation» (p. 512).

(11) Joshua Cohen, «Pluralism and Proceduralism,» *Chicago-Kent Law Review*, 69 (1994).

(12) توخيًا للتبسيط، أفترض هنا أننا نستطيع التعرف إلى «ديمقراطية» العملية، بمعزل عن حماياتها لجميع الحريات الأساسية. في مكان آخر أشير إلى صعوبات معينة بالنسبة إلى هذه النظرة. انظر: «Democracy and Liberty,» in: Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), pp. 185-231.

مساواتيين - أن يكونوا جوهريين وفق الرواية التي اشترطتها. إن نظائر الإجرائية الديمقراطية مطروحة على نحو أعمّ بوصفها نظريات عن الشرعية السياسية (بوصفها تبريرات لممارسة السلطة)، أو بوصفها بيانات عن الشرط الكافي للالتزام السياسي، أو بوصفها تفسيرات للدستور الأميركي، لا على أنها نظريات عدالة. يمكن القول، إذًا، إن العلم بعلل الديمقراطية يكفي لجعل أي تشريع قانونًا شرعيًا، أو لفرض واجبات ملزمة، أو للإقرار بأن الهدف الرئيس للدستور هو ضمان إجراءات التشريع الديمقراطية. ومهما يكن فإن العدالة كإنصاف تؤكد أن أحكام العدالة مستقلة عن الأحكام حول مثل هذه العلل. ومن شأن كون مقولة العدالة كإنصاف أمرًا جوهريًا أن يؤدي دورًا كبيرًا في المناقشة اللاحقة حول ما إذا كانت العدالة كإنصاف تُخضِع الديمقراطية للعدالة.

2. العدالة والديمقراطية

يربط مفهوم رولز للعدالة كإنصاف أفكار الديمقراطية والعدالة عبر ثلاث طرائق. «مضمون» تصور العدالة الأكثر معقولية يتطلب نظامًا سياسيًا ديمقراطيًا؛ «أساس» المبادئ كامن في الفكرة عن مجتمع ديمقراطي، مفهوم على أنه مجتمع متساوين، ومضمون المبادئ يعبّر عن تلك الفكرة؛ و«دور» المبادئ هو إرشاد محاكمات أعضاء أي مجتمع ديمقراطي من طريق تقديم معايير أساسية لخطاب سياسي عام ملائم لوضعهم بوصفهم متساوين (أي بوصفهم أعضاء في مجتمع ديمقراطي). سأعاين هذه الطرق على التوالي.

2. 1. المضمون: ديمقراطية دستورية

ليست العدالة كإنصاف إلا «من أجل الديمقراطية»، في المقام الأول، لأن مبادئ العدالة تتطلب نظامًا سياسيًا ديمقراطيًا. وتلك المبادئ تؤيد دستورًا ديمقراطيًا، مع مجلس تشريعي تمثيلي، وحقوق سياسية شاملة (بما فيها حرية التعبير والاجتماع والتنظيم)، وانتخابات دورية منتظمة تتنافس فيها على الحكم أحزاب تطرح آراء متباينة عن الخير العام[13]. ومثل هذا الدستور يرسخ إجراءً

(13) Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 195-196.

سياسيًا يكون عادلًا بمقدار ما يلبي شرط مبدأ المشاركة (وهو جزء من المبدأ الأول) ويكون «غير كامل» في ما يخص توفير شروط أخرى للعدالة: «يلبي الدستور شروط مبادئ العدالة ويعد أفضل السبل المفضية إلى تشريع عادل وفعال»[14].

ينص مبدأ المشاركة على أن «لجميع المواطنين حق التوفر على حقوق متساوية في المشاركة في/وتحديد حصيلة جملة السيرورات الدستورية التي تقر القوانين التي يتعين عليهم الامتثال لها»[15]. يشير المبدأ إلى أن الحرية السياسية إحدى الحريات الأساسية المشروط تخصيصها لجميع الأعضاء بوصفها قضية عدالة. إلا أن **العدالة كإنصاف** بوصفها تصورًا للعدالة جوهريًا، لا مجرد تصور إجرائي، تستدعي أيضًا وجود حمايات لحريات غير سياسية، وللمساواة المنصفة في الفرص، وللتوزيع القائم على الإنصاف (كما يحدده مبدأ الفرق). ويرى رولز أن من شأن الحريات اللاسياسية أن تكون، بطريقة ما، كامنة في دستور معين (ربما في ميثاق حقوق) جنبًا إلى جنب مع الحريات السياسية، وغير مطروحة للتداول في السياسة الاعتيادية الطبيعية: «يبقى مبدأ الحرية المتساوية الأول المعيارَ الرئيس للوثيقة الدستورية. وتتمثل شروطه الرئيسة بحريات الفرد الأساسية مع توفير الحماية لحرية الوجدان والفكر، إضافة إلى ضمان كون السيرورة السياسية، بمجملها، إجراء عادلًا»[16].

توفر شروط العدالة الأخرى معايير لتشريع عادل، وهذا يقود إلى فكرة أن أي دستور يطرح قضية «عدالة إجرائية غير كاملة». وتتولى مقولة العدالة كإنصاف، عبر مبادئها الجوهرية، الأساس اللازم لتقويم التشريع، ويتعين على مؤسسات سياسية أقرها الدستور أن تكون مصممة مع الالتفات، جزئيًا، إلى العمل على اجتراح تشريع يقدم الأجوبة الصحيحة - تشريع ضامن لفرص نزيهة، مثلًا، ومعزز لمصالح الفئة الأقل غنى. وفي مؤسسات مصممة على هذا

---

(14) Rawls, *Justice as Fairness*, p. 173.

(15) Ibid., p. 194.

(16) Ibid., pp. 174-175.

النحو، يجب أن تكون العملية التشريعية ذاتها موجهة صراحة، في المقام الأول، نحو ضمان العدالة، كما تحددها مبادئ معلنة من قَبْلُ، لا أن تكون مجرد منبر لمساومات نزيهة بين مصالح اجتماعية منظمة. ولكننا نبقى، لأن معايير العدالة مستقلة عن العملية التشريعية، ولأن العملية لا تضمن تلبية المعايير - حتى لو كان المشاركون هادفين بوعي إلى تلبيتها - «مع عدالة إجرائية ناقصة» [غير كاملة]: هناك معيار مستقل، ولا تأكيد لتمخض العملية عن نتائج صحيحة[17]. وعندما يصل الأمر إلى الدساتير فإن «أفضل البرامج القابلة للتحقيق هو برنامج قائم على عدالة إجرائية غير كاملة. غير أن لبعض البرامج نزوعًا أقوى مما لأخرى إلى التمخض عن قوانين غير عادلة». إذًا، نحن بصدد «الاختيار من بين الترتيبات الإجرائية التي هي عادلة [بوصفها إجراءات] من ناحية، وعملية من ناحية أخرى، تلك الترتيبات الأقوى احتمالًا لأن تفضي إلى نظام حقوقي عادل وفعال» (JF, p. 173). بقدر أكبر من الدقة، يتعين على أحكامنا حول عدالة الدساتير أن تعكس تقويماتنا لما ينبغي (أو يمكن) اختياره في «مرحلة دستورية» افتراضية، بعد أن تكون مبادئ العدالة في متناول اليد، ومع معرفة أشمل مما هي في الوضع الأصلي حول الظروف التاريخية للمجتمع الذي تطبق المبادئ عليه - موارده ومستوى تطور الاقتصاد فيه وثقافته السياسية (JF, pp. 172-173). لذا، فإن أي دستور لا يكون عادلًا إلا إذا كان هو الدستور المرشح لأن يختاره - أو أحد الدساتير القابلة لأن يختارها - مندوبو مجلس تأسيسي يهدفون إلى تطبيق مبادئ العدالة في ضوء الوقائع ذات العلاقة بشأن مجتمعهم.

لا بد لنا، إذًا، ونحن عاكفون على اختيار دستور ديمقراطي، من أن ننظر نحو اتجاهين: نحو عدالة السيرورة السياسية، ونحو عدالة الحصائل المترتبة على تلك السيرورة. وتتحدد عدالة السيرورة السياسية بجملة الحقوق والحريات الواردة في المبدأ الأول؛ بينما تُقوَّم عدالة الحصائل عبر العودة إلى المبدأ الثاني. وفي تقويم عدالة الدساتير، يتضافر اتجاها المعاينة هذان حول الديمقراطية الدستورية. على أن قضية الديمقراطية السياسية مستندة بالدرجة

(17) Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 173-175.

الأولى إلى مضامين المبدأ الأول - مبدأ المشاركة من جهة، وشرط وجود عملية تتولى حماية حريات أساسية أخرى، من جهة ثانية. أما المبدأ الثاني فيعزز قضية الديمقراطية السياسية - أقلّه، إذا افترضنا أن مساواة أكبر في السلطة السياسية تعني احتمالًا أضعف لتشريع طبقي.

غير أن من شأن الافتراض بأن المبدأ الثاني «لا يتمتع إلا بذلك الدور الداعم أن يكون خاطئًا». فالديمقراطية تأتي بصيغ كثيرة، ويمكن للمبدأ الثاني أن يؤدي دورًا أكثر إيجابية في تحديد صيغة الديمقراطية الدستورية المفضلة للتبني. عاينوا، إذًا، تمييز أرند ليبهارت (Arend Lijphart) بين صيغتي الديمقراطية التوافقية والأكثرية (طراز ويستمنستر). إذ تعني فكرة ديمقراطية توافقية أن على القوانين أنْ تحظى بتأييد تحالفات عريضة، شاملة لجميع فئات المجتمع الرئيسية. وهكذا، فإن الصيغ التوافقية متميزة بترتيبات تعددية حزبية (مؤسسة نموذجيًا على قاعدة التمثيل النسبي) مع تقاسم السلطة التنفيذية بين الأحزاب، والتعاون بين فرعَي السلطة التشريعي والتنفيذي، والتمثيل المنسق للمصالح؛ كذلك يكون النظام التوافقي ذا نزعة اتحادية قوية، ومراجعة قضائية، ودستور جامد نسبيًا، ونظام برلماني ثنائي قوي قائم على مجلسين، وبنك مركزي مستقل[18]. أما النظام الديمقراطي الأكثري فهو مختلف في جميع هذه الأبعاد المؤسسية. ويرى ليبهارت أن أوجه التباين هذه في صيغ الترتيب السياسي الديمقراطي هادفة على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي: الديمقراطيات التوافقية تتصف بمعدلات عالية من التمثيل السياسي للنساء، ولامساواة اقتصادية مخفّضة، ودول رفاه أقوى[19].

لستُ راغبًا في تقويم الأدلة المؤيدة لهذه اللُّقى، أو إن كانت النتائج التي يراها ليبهارت هي الملائمة تمامًا لرَوز صيغ الديمقراطية في إطار العدالة كإنصاف، أو إن كان التمييز بين توافقي من هنا وأكثري من هناك هو نفسه كلي

(18) انظر: Arend Lijphart, *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries* (New Haven: Yale University Press, 1999).

(19) Ibid., Chap. 16

الإقناع. فإن نظرة ليبهارت على درجة من الوضوح والمعقولية تكفي لجعلها وسيلة إيضاح. لنفترض، إذًا، أن الترتيبين التوافقي والأكثري مؤهلان، كلاهما، لتأمين حريات شخصية وسياسية أساسية ويقومان، كلاهما، بأداء جيد على صعيد تحقيق قيم ديمقراطية معينة مثل الاستجابية (responsiveness)، والفاعلية، وقابلية المحاسبة[20] (Accountability). ومن ثم نستطيع أن نختار صيغة من صيغ الديمقراطية أكثر توافقية (أي نحكم بأن من شأن مجلس تأسيسي مثالي أن يختارها) لأنها تبدو أنسب لتحسين شرطَي المساواة المنصفة ومبدأ الفرق اللذين يقعان في خانة المبدأ الثاني. على أن اتخاذ مثل هذا القرار يتطلب الإيمان، كما يفعل ليبهارت، بأن علاقة المؤسسات التوافقية التبادلية مع الحصائل الأكثر عدلًا ليست زائفة: إن التوافقية والعدالة، كلتيهما، ليستا، مثلًا، نتاجَي ثقافة تضامنية. يضاف إلى ذلك أن أعضاء المجلس التأسيسي، إذا آمنوا بأن من شأن تبني الديمقراطية التوافقية أن ينتج ثقافة سياسية أكثر تضامنية، وبأن من شأن قدر أكبر من التضامن أن يفضي، بدوره، إلى تمكين المجتمع، أي مجتمع، من تحقيق مكاسب أكبر للأقل غنى مقابل كلفة أقل على صعيد اللامساواة، فيجب عليهم أن يختاروا الصيغة التوافقية. بمعنى أن على المشاركين بالمرحلة التأسيسية ألا يفترضوا أنهم ملزمون بالتعامل مع المزاج السياسي القائم معيارًا بغية الوصول إلى اختيار الدستور الأكثر تناغمًا مع ذلك المزاج. فهم يتعاملون مع الثقافة السياسية بوصفها واقعًا، لا على أنها قيد ملزم[21].

عندما توظف معايير عدالة جوهرية - اعتبارات الإنصاف التوزيعي، مثلًا - في تقويم أنماط للترتيبات الديمقراطية، من شأن أحد انطباعين أن يبرز: **أولًا**، أن منطق الديمقراطية بالذات منطق أداتي. إلا أن ذلك الانطباع، في قصة العدالة كإنصاف، مضلل. ففي حين أن صيغة الديمقراطية الملائمة قد تتحدد جزئيًّا

---

(20) يجادل دال قائلًا إن أنواعًا مختلفة من الترتيب الديمقراطي ذات ألوان متباينة من الأداء في ما يخص هذه «القيم الديمقراطية»، وإن أيًّا منها ليس كاملًا «من وجهة نظر ديمقراطية». هذا الزعم يؤكد معقولية استخدام اعتبارات الإنصاف الاقتصادي والاجتماعي أساسًا لتقويم الدساتير. انظر: Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1998), Chaps. 10-11.

(21) للمناقشة، انظر: Joshua Cohen, «Taking People as They are,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, no. 4 (Fall 2001).

بأحكام حول أفضل سبل تحسين العدالة الجوهرية، يكمن منطق الديمقراطية بالذات في شروط مبدأ العدالة الأول. ثانيًا، قد يقال إن إقحام معايير عدالة جوهرية في تصميم ترتيبات ديمقراطية يمثل بالنسبة إلى أفق الحكم - الذاتي الديمقراطي ومداه قيدًا يمكن الاعتراض عليه. سوف أعود إلى هذا الاعتراض في القسم: 4.

2. 2. الأساس: مجتمع ديمقراطي

تُستخدم كلمة «ديمقراطية» أحيانًا، كما في الفقرات السابقة، لوصف إحدى صيغ الحكم. غير أنها مستخدمة أيضًا لنعت نمط من أنماط المجتمع مطبوع بشروط المساواة. فحين ينخرط دو توكفيل في مناقشة الثورة الديمقراطية في كتابه الديمقراطية في أميركا (*Democracy in America*)، وعملية إبدال مجتمع أرستقراطي بآخر ديمقراطي، يكون ذهنه متوجهًا نحو عملية تحويل تراتب هرمي اجتماعي مميز للنظام الإقطاعي إلى تساوٍ في الحالة، لا إلى انبثاق حكومة منتخبة مع حقوق انتخاب واسعة. يقول مِل في مراجعته للكتاب ما يلي:

> عمومًا، لا يعني السيد دو توكفيل بالديمقراطية أي صيغة حكم محددة. إنه يستطيع تصور نظام ديمقراطي في ظل مَلكٍ مطلق... فالسيد دو توكفيل يفهم من الديمقراطية أحوالًا متساوية، وغيابًا للأرستقراطية، سواء أكانت من تأسيس امتيازات سياسية، أم نتاج تفوق على صعيد الأهمية الشخصية والسلطة الاجتماعية. الديمقراطية بهذا المعنى، والمساواة بين الإنسان والإنسان، ذلك ما يندفع نحوه المجتمع في رحلته اندفاعًا تتعذر مقاومته، بحسب تصوره[22].

أما السؤال عمّا إذا كان مجتمع معين سوف ينتهي إلى حكم ديمقراطي - أم إلى استبداد ممركز بدلًا من ذلك - فيبقى، بالنسبة إلى دو توكفيل، سؤالًا مفتوحًا، معلّقًا.

---

(22) انظر: John Stuart Mill, «M. de Tocqueville on Democracy in America,» in: John Stuart Mill, *John Stuart Mill on Politics and Society*, Edited by Geraint L. Williams (Fontana/Collins: Glasgow, 1976), p. 191.

في نظرية يستخدم رولز الصفة «ديمقراطي» بهذه الطريقة الثانية على أنها وصف لنوع من المجتمع لا لنظام سياسي، حين يقول، مثلًا، إن مبدأي العدالة عنده يعبّران عن تصور كامن في العمق هو «تصور ديمقراطي للمجتمع بوصفه نظام تعاون بين أشخاص متساوين» (TJ, p. 336). وهو يقول لنا، في مكان آخر إن مبادئ العدالة تعبّر عن فكرة «الديمقراطية من خلال محاكمة بعضهم لأهداف بعض»، بمعنى أن أعضاء أي مجتمع عادل لا يبادرون - «توخيًا للعدالة» - إلى تقويم «القيمة النسبية لطريقة حياة بعضهم إزاء بعض» (TJ, p.). وحين يشير إلى تفسيره لمبدأ العدالة الثاني على أنه «المساواة الديمقراطية»، يبدو أيضًا (كما أُبيِّن، TJ, pp. 17-19) مستخدمًا كلمة «ديمقراطي» لوصف مجتمع متساوين. ثمة فكرتان جوهريتان في توصيف أي مجتمع على أنه مجتمع ديمقراطي (مجتمعُ متساوين): أولًا، يحق لكل فرد أن يعامَل بالاحترام نفسه (أن يكون، إذًا، متوفرًا على الحقوق الأساسية نفسها) بصرف النظر عن الموقع الاجتماعي؛ أما المجتمع الأرستقراطي فيشترط، على النقيض من ذلك، احترامًا متساويًا (وحقوقًا متساوية) داخل مراتب اجتماعية، ولكنْ احترامًا متباينًا (وحقوقًا متباينة) بين المراتب[23]. ثانيًا، أساس المساواة كامن، على نحو خاص، في القدرة على امتلاك إحساس بالعدالة: نحن مدينون بعدالة متساوية لأولئك الذين يتوفر لديهم الحد الأدنى الكافي من القدرة على فهم شروط التعاون المنصف والمفيد تبادليًا، «على التقاط منطقهم، وعلى متابعتهم في سلوكهم». لا يكمن أساس المساواة، إذًا، في القدرة على التنظيم الذاتي، أو في أي قدرة أخلاقية وراثية، بل تحديدًا في القدرة على فهم شروط العدالة

---

(23) انظر: CP, p. 116.

وصف توكفيل الخاص للثورة الديمقراطية يركز بالقدر نفسه على انبثاق قدر أكبر من تساوي الأحوال - حراك اجتماعي، توزع للأرض، انتشار للتعليم، وجملة عواطف ومشاعر مرتبطة - كما على نوع من تصور تساوي الاحترام والحقوق. انظر، مثلًا، الخلاصة الماسحة لتاريخ فرنسا الاجتماعي والسياسي في كتاب: Alexis de Toucqueville, *Democracy in America*, Translated by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), pp. 3-6.

بالنسبة إلى رولز، يشكل أي فهم لغياب الاستقرار الاجتماعي - أي نبذ لـ «الإيمان بنظام طبيعي ثابت مكرَّس لمجتمع تراتبي» - «جزءًا من خلفية نظرية العدالة» (ص 480).

التي توفر المعايير الأساسية للحياة العامة. وما أي مجتمع ديمقراطي إلا مجتمع متساوين يُعد أعضاؤه في الثقافة السياسية متوفرين على تلك القدرة.

هذان الاستخدامان للصفة «ديمقراطي» - للدلالة على إحدى صيغ المجتمع من ناحية، وعلى أحد أشكال النظام السياسي، من ناحية ثانية - ليسا قائمين على التباس مجرد. ويكمن الرابط، باختصار، في واقع أن أي ترتيب سياسي ديمقراطي يعبّر، في تصميم على أعلى مستويات السلطة السياسية، عن فكرة التساوي بين أعضاء المجتمع. فالعلاقات بين أي مجتمع ديمقراطي ونظام ديمقراطي ممتدة بالاتجاهين.

من الطبيعي، إذًا، أننا نبادر طبيعيًا، لدى توفرنا على مؤسسات الديمقراطية السياسية، إلى اعتبار الأعضاء أشخاصًا متساوين، متوفرين على قدر متساوٍ من الأهمية والاحترام لدى بروز قضايا العدالة، أي نبادر طبيعيًا إلى تصديق التصور الديمقراطي للمجتمع. ومن الطبيعي ألا يكون تصور الأفراد أشخاصًا متساوين، متمتعين بقدر متساوٍ من الأهمية والاحترام في أمور العدالة، هو نفسه وليد اقتراح ممارسات معطوفة على نظام ديمقراطي. فتلك الممارسات تمكّن الأفراد - بصرف النظر عن الموقع الطبقي أو المكان في توزيع الموجودات الطبيعية - من تفعيل تأثير مصالحهم وأحكامهم بشأن العدالة في القرارات الجماعية الرسمية النافذة. وهكذا، فإن رولز يصف المبدأ القائل: «ما من أحد يجب أن يستفيد من مصادفات معينة غير مستحقة ذات تأثيرات عميقة وطويلة الأمد، مثل الأصل الطبقي والقابليات الطبيعية، إلا بما يساعد آخرين»، بأنه «تصور ديمقراطي». وهذا التصور «كامن في صلب البنية الأساس» لأي مجتمع يلبي شرط المبدأ الأول، إضافة إلى مطلب مساواة منصفة بالفرص[24].

طبيعي، في الوقت نفسه، أن نصل، لحظة الشروع في اعتبار أعضاء المجتمع أشخاصًا أخلاقيين متساوين - لحظة مبادرتنا إلى رفض فكرة تراتبية هرمية أرستقراطية ثابتة، قائمة على جدارات وحقوق غير متساوية، حيث «يعتقد

(24) انظر: «Reply to Alexander and Musgrave,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 246.

أن لكل شخص منزلة مخصصة في النظام الطبيعي للأمور» (*TJ*, p. 479) – إلى استنتاج يوجب إقرار حق انتخاب واسع النطاق وتأسيس حكم منتخب في ظل شروط منافسة سياسية، مع توفير الحمايات اللازمة للحريات ذات العلاقة[25]. فتوسيع دائرة الحريات السياسية (وغير السياسية) يعبّر عن الاحترام الواجب للأشخاص بوصفهم متساوين في حيازتهم على قدرة أساس ممكّنة من امتلاك إحساس بالعدالة (ما يفضي إلى تدعيم احترام الذات، وهذا أمر سأعود إليه لاحقًا). وهكذا، فإن رولز يقوم، في روايته لقصة أولوية الحرية، بتسليط الضوء على الاختلاف بين مجتمع يؤمّن الاحترام المتبادل من طريق إقرار الحقوق المرتبطة بالمواطنة المتساوية، ومجتمع طبقي جامد أو إقطاعي يكون فيه الاحترام مرتبطًا بشَغل منزلة اجتماعية مخصصة. وهو يزعم أن «نزوعًا نحو المبدأين في نظام تسلسلي... لا يلبث أن يترسخ مع المبادرة إلى نبذ الإيمان بنظام طبيعي ثابت، قائم على تكريس مجتمع هرمي قائم على التراتب. وعلى نحو متزايد تغدو الحماية الفعالة للحريات المتساوية ذات أهمية قصوى على صعيد دعم احترام الذات، ما يؤكد أسبقية المبدأ الأول (*TJ*, p. 480). وهكذا، فإن انبثاق مجتمع يكون ديمقراطيًا بالمعنى التوكفيلي يتولى رعاية انبثاق نظام سياسي ديمقراطي تكون فيه حريات المواطنة الأساسية مضمونة لجميع الأعضاء الراشدين – يتولى، أقله بهذا المعنى، رعاية فكرة توفير منطق قوي مؤيد لقيام مجتمع ديمقراطي.

إن إحدى طرائق اضطلاع فكرة مجتمع ديمقراطي بدور في العدالة كإنصاف مرتبطة بالوضع الأصلي. فرولز يسوق تبرير المبدأين من منطلق اختيار عقلاني يقوم به أفراد مقيدون بالجهل. إلا أن الفكرة الأساسية، كما أشرت من قبل، هي أن اعتبارات معينة ليست ذات شأن في الخطابات حول مبادئ العدالة. والتمييز بين ما هو ذو شأن وما ليس كذلك، ذلك التمييز المتجسد في الوضع الأصلي، يستند إلى فكرة أشخاص متساوين تساعد على تحديد أي مجتمع ديمقراطي. أما القيود المفروضة على الخطابات التي يعتقلها حجاب الجهل فليست

(25) انظر: Dahl, *On Democracy*, p. 10, on the «Logic of Equality».

مؤسسة على قاعدة مفهوم ديمقراطي لأفراد بوصفهم أحرارًا ومتساوين. لذا فإن نموذج التبرير المعطوف على العدالة كإنصاف - توافق إجماعي في الوضع الأصلي - يعبّر عن صيغة تأمل معياري ملائمة لأي مجتمع ديمقراطي.

لنعاين، أيضًا، كيف أن المبدأ الثاني للعدالة كإنصاف - المبدأ المؤلف من المساواة المنصفة في الفرص ومبدأ الفرق - يمثل فكرة «المساواة الديمقراطية» (*JF*, pp. 65-73). لنبدأ بشرط المساواة المنصفة الذي يشجب ألوان اللامساواة في فرص الحياة الناجمة عن اختلافات وفروق في الخلفية الطبقية الاجتماعية. وللوقوف على حقيقة المنطق المؤيد لذلك، على المرء أن يبدأ مع الفكرة الحدسية والسجالية نسبيًا التي تقول بوجوب عدم استبعاد أحد تعسفًا واعتباطًا من فرصة الحصول على موقع مرغوب اجتماعيًا، منصب ينطوي على مكاسب خاصة (أو المساهمة تعسفًا في تقليص فرص تبوئه لذلك المنصب). كيف سنفسر فكرة استبعاد الفرص أو اختزالها تعسفًا؟ في أي مجتمع قائم على أساس الحقوق السياسية المتساوية، تُعد الاختلافات والفروق ذات الخلفية الطبقية اختلافات وفروقًا اعتباطية، وغير ذات شأن، ولا علاقة لها بموقع الشخص في الحلبة السيادية لاتخاذ القرارات الجماعية؛ فكيف تكون ذات علاقة بالفرص في مكان آخر؟

في مثال مبدأ الفرق، ننطلق من السجال حول مدى شرعية اللامساواة ومصادرها التي يغذيها على نحو خاص التوتر الظاهر بين الموقع المتساوي للأشخاص بوصفهم مواطنين ذوي حقوق سياسية وشخصية متساوية، وموقعهم الاقتصادي غير المتساوي. ونحن نبحث عن إرشاد إذ نطرق باب ذلك السجال. ثم نحاول أن نحل (أو، أقله، نخفف) الجدل عبر استخلاص مثل عليا معينة يمكن عدها ضمنية في المؤسسات والممارسات الديمقراطية، وفي الموقع العائد لمواطنين متساوين في تلك المؤسسات، وذلك عبر توفير أفضل أشكال التبرير. وتلك المؤسسات تشتمل على حكم القانون، وعلى مثال المساواة أمام القانون، وعلى الديمقراطية الجماهيرية القائمة على حقوق الانتخابات الشاملة، وعلى الحقوق الفردية في التعبير والاجتماع والتنظيم، وعلى التعليم

العام، وعلى فصل الكنيسة [الدين] عن الدولة، وعلى الامتثال الشامل والكلي لضرورة حمل أعباء معينة مثل الضرائب. وبهذا نصل استثنائيًا إلى مثال مجتمع يتعامل مع أعضائه بوصفهم أشخاصًا أخلاقيين متساوين، بصرف النظر عن الاختلافات على صعيد الخلفية الطبقية والموهبة الطبيعية؛ وذلك المثال يوفر مسوِّغًا قويًّا لحريات المواطنين المتساوين. يبدو، إذًا، معقولًا استخدام هذه الفكرة الديمقراطية عن الأشخاص - فكرة أن لا شأن، فعليًّا، للاختلافات على صعيد الخلفية الطبقية والموهبة الطبيعية في أمور خاضعة لقرارات جماعية - أساسًا لمقاربة مسألة العدالة التوزيعية. أن تقودنا تلك الفكرة تحديدًا إلى مبدأ الفرق فذلك موضوع آخر، إلا أن من الواضح، على ما يبدو، أنها تقود إلى صيغة ما من صيغ التصويب المساواتي لتوزيعات السوق، نظرًا إلى أن تلك التوزيعات لا تعكس توزيع أي نعم طبيعية.

للوقوف على مدى قوة هذه الاستراتيجية الجدالية، قارنها بطريقة أكثر شيوعًا من طرائق الدفاع عن معايير اجتماعية واقتصادية من منطلق الفكرة الديمقراطية. وهكذا، فإن دال (Dahl) يميز شروطًا «مكملة للعملية الديمقراطية» من شروط تكون «خارجية ولكنها ضرورية بالنسبة إلى العملية الديمقراطية»[26]. فحقوق التعبير السياسي، مثلًا، مكملة للديمقراطية: من شأن الإخفاق في توفير تلك الحقوق أن يفضي مباشرة إلى الحكم على أي نظام بأنه لاديمقراطي. من الممكن القول إن الحدود المفروضة على اللامساواة الاجتماعية - الاقتصادية هي حدود أساسية ولكنها خارجية. وبقدر مفرط الضخامة من اللامساواة الاقتصادية من غير المحتمل أن تتوفر لدى المواطنين فرص متساوية للنفوذ السياسي الذي هو أحد وجوه العملية الديمقراطية. لذا فإن توزيع الدخل والثروة، على الرغم من أنه ليس أحد ملامح السيرورة السياسية، يؤثر في المدى الذي تبلغه تلك السيرورة من حيث التناغم مع المبادئ الديمقراطية. على أن قيام رولز بمد أفكار ديمقراطية لإرشاد الحكم حول العدالة التوزيعية أمر مختلف عن (وإن لم يكن، بالطبع، متنافرًا على الإطلاق مع) هذا الاستكشاف

---

(26) Robert A. Dahl, *Democracy and its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 167.

السياسي - السوسيولوجي لشروط خارجية ولكنها جوهرية. وفكرة المساواة الديمقراطية تقول باستخدام التبرير الأكثر إقناعًا للديمقراطية لتوفير إرشاد لحكمنا بشأن قضايا العدالة عدا عن العملية الديمقراطية، وليس من أجل اجتراح شروط مطلوبة لدعم سيرورة ديمقراطية مستقرة ومنصفة. وهكذا، فإن الرولزي يقول إن أشكال اللامساواة المتضاربة مع مبدأ الفرق ظالمة «في أي مجتمع يؤكد سلفًا صحة الأجزاء الأخرى من المبدأين»، لأن مبدأ الفرق «يمد إلى تنظيم هذه الأشكال من اللامساواة [الاجتماعية - الاقتصادية] التصورَ الديمقراطي الكامن سلفًا في البنية الأساس»، في حين يمكن للمنظِّر الديمقراطي أن يقول إن أشكال اللامساواة الكبرى تؤدي إلى تقويض السيرورة الديمقراطية المنصفة[27].

2. 3. الديمقراطية التشاورية

إن مبادئ العدالة مصممة لأن يستخدمها المواطنون في مجتمع ديمقراطي. وهذه النقطة الثالثة عن العدالة والديمقراطية مربوطة بالدور العملي للفلسفة السياسية. عمومًا، يبقى أحد الأدوار الجوهرية للفلسفة متمثلًا بتوفير إرشاد عملي: «الإرشاد حيثما تدعو الحاجة إلى إرشاد»[28] (JF, p. 18). والآن، فإن السلطة السياسية النهائية، هي، في أي نظام ديمقراطي، بأيدي مواطنين متساوين. ومبادئ العدالة مصممة، إذًا، لإرشاد حكم المواطنين - الذين هم جماعةُ السلطة النهائية في أي نظام ديمقراطي - على مسائل دستورية أساسية، كما على قضايا عادلة أساسية، وتضع شروط الحوار العام حول مثل هذه الأمور. فعدم التوافق حول التوزيع المنصف، مثلًا، يشكل ملمحًا أساسيًّا من ملامح السياسة الديمقراطية الحديثة، والهدف من المبدأ الثاني هو توفير الإرشاد لحكم المواطنين على التوزيع المنصف.

يقبع خلف هذا التصور للدور العملي المقصود للمبادئ تصورٌ تشاوري

---

(27) Rawls, «Reply,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 246.

(28) يميز رولز أربعة أدوار للفلسفة السياسية، أولها الإرشاد العملي، في: *Rawls, Justice as Fairness*, pp. 1-5.

لسياسة ديمقراطية. توضيحًا، دعونا نميز أربعة تصورات للديمقراطية، كل منها يقدم رواية لمغزى حقوق المشاركة والتنظيم والتعبير وغرضها؛ ولمغزى الانتخابات الدورية المنتظمة وغرضها، ولمغزى قابلية المحاسبة وغرضها؛ ولمغزى الأحزاب وغرضها؛ ولمغزى الحوار العام الذي نعطفه على الديمقراطية الحديثة وغرضه. نظرة أولى، توصف عمومًا بـ «معتدلة»، وهي أن الديمقراطية نهج للعمل سلميًّا على ترويض الصراع التنافسي على السلطة (بين النخب) - ولا سيّما الصراع على التحكم بالدولة - الذي يحدد الحياة السياسية في أي مجتمع. ففي أي مجتمع ديمقراطي تحل المنافسة الانتخابية بين الأحزاب محل الدسائس الطائفية وشجارات السلالات الحاكمة أسلوبًا لحسم أمر من يمسك بزمام السلطة ليعاقب ويعتصر الموارد[29].

ثمة تصور ثانٍ، أقل اعتدالًا، يؤكد أن الديمقراطية ليست مجرد مسألة منافسة انتخابية، بل تشترط حقوق مواطنين واسعة في التنظيم، وفي المشاركة، وفي التعبير (ربما عبر جماعات منظمة) عن مصالح وآراء - شروطًا توفر خلفية حرة ومنصفة (نزيهة) للانتخابات. في هذا التصور «الإجمالي» للديمقراطية، تكون مهمة الفكرة الديمقراطية الكامنة هي ضمان أن تعكس ممارسة السلطة خلاصةً منصفة لجملة مصالح المواطنين: تخصيص اعتبار متساوٍ لمصالح كل فرد[30].

نظرة ثالثة، تقول إن ترتيبات الديمقراطية تمكّن شعبًا - وكيلًا جماعيًّا مميزًا، ذا تاريخ وعواطف مشتركة - من حكم نفسه عبر التعبير في القانون والسياسات عن التزاماته المشتركة. ومع أن من شأن هذا التصور أن يوحي

---

(29) انظر: Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Row, 1942), Chap. 22, and Adam Przeworski, «Minimalist Conception of Democracy: A Defense,» in: Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, eds., *Democracy's Value* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999), pp. 23-55.

(30) انظر: Dahl, *Democracy and its Critics,*

كثيرًا ما تكون الكتابات عن المراحل الانتقالية الديمقراطية متأرجحة بين رأي شومبيتر الأدنوي من ناحية، ورواية دال الأكثر تطلبًا والأقل انتخابيّة ضيقة، من ناحية ثانية. للاطلاع على مناقشة الموضوع، انظر: Larry Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), pp. 7-15.

بصيغة استفتائية للديمقراطية، فإن من الممكن القول، بدلًا من ذلك، إن نقاشًا مفتوحًا مطلوبًا لاستكشاف أفضل الطرائق لتعزيز تلك الالتزامات المشتركة، واختيار الحكام على أساس البرامج المعلنة[31].

النظرة الرابعة، هي نظرة قائمة على تصور تشاوري للديمقراطية تؤكد أهمية النقاش العام حول القوانين والسياسات، ولكنها مسكونة بالشك حول وجود أو أهمية ثقافة وعواطف مشتركة في تأطير النقاش العام[32]. يقوم هذا التصور، بدلًا من ذلك، بتأكيد فكرة أن من شأن المواطنين في أي نظام ديمقراطي أن يدافعوا عن قوانين وسياسات أساسية، ومن ثمّ أن يمارسوا سلطتهم الجماعية، بالاستناد إلى أسباب (قل أسباب الخير المشترك) ربما وفقًا للتعبير عنها في تصور معين للعدالة؛ يضاف إلى ذلك أن محتوى الأسباب ذات العلاقة (قل محتوى تصور الخير المشترك) يجب أن يتلاءم مع مساواة المواطنين[33]. والنقطة الأساس هي أن الخطاب العام الهادف، في هذا التصور الرابع، إلى التفويض بممارسة السلطة الجماعية هو نوع من تشغيل عقل المواطنين المشترك - هو، بقدر أكبر

---

(31) رأي من هذا النوع معطوف أحيانًا على روسو. فالإرادة العامة والقوانين الصادرة عنه تُفهم على أنها متجذرة في ارتباطات مشاعية سابقة، ربما أطَّرها بداية أب للتشريع، ثم جرى الحفاظ عليها لاحقًا من خلال طقوس عامة. أما عن عطف الأمر على روسو وتأييد فكرة أن تجانسًا جوهريًا مع أشكال ملحقة من التضامن كامن في الديمقراطية، انظر: Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, Translated by Ellen Kennedy (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), esp. pp. 14-15.

(32) الكتابات عن الديمقراطية التشاورية تبرز أواسط ثمانينيات القرن العشرين، لذا فإن المصطلح ليس موجودًا في نظرية. أما في مداخلتي التمهيدية عن الديمقراطية التشاورية (مكتوبة في 1987)، فقد أشرت إلى أن رولز كانت لديه جملة واسعة من أفكار التصور التشاوري، مع بقائي متشككًا حول مدى جودة ملاءمتها لنظرية العدالة كإنصاف القاعدية. انظر: «Deliberation and Democratic Legitimacy,» in: Alan Hamlin and Philip Petit, eds., *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 17-34,

يناقش رولز فكرة الديمقراطية التشاورية في: «The Idea of Public Rea- son Revisited,» in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), esp. pp. 579-81.

للاطلاع على استكشاف مضيء للمساحة كلها، انظر: Samuel Freeman, «Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no. 4 (Fall 2000), pp. 371-418.

(33) عن أهمية ربط مضمون الأسباب المستخدمة في الجدل العام مع الفكرة الديمقراطية عن أشخاص أحرار ومتساوين، انظر: Cohen, «Democracy and Liberty»; Rawls, «Reply to Habermas,» in: *PL*, pp. 430-1, and Freeman, «Deliberative Democracy,» pp. 402-404.

من التحديد، شكل من أشكال الخطاب الأخلاقي، مؤطر بعقول ذات مضمون متناسب مع فكرة مجتمع ديمقراطي (مجتمع متساوين). وهكذا، فإن أي رأي سياسي محكوم بأن يكون على هذا النحو، لا في ما يخص موضوعه وحسب (وهو عن المؤسسات والقوانين والسياسات)، بل ومن حيث محتواه؛ إنه «ذو علاقة بما يعزز خير الكيان السياسي ككل، ويستحضر نوعًا من المعيار من أجل التوزيع العادل للفوائد الاجتماعية» (*TJ*, p. 229).

مع أن رولز مقلّ في الكلام على العملية الديمقراطية في نظرية، فإنه يبدو هناك مؤيدًا صيغة معينة من صيغ أحد التصورات التشاورية (*TJ*, pp. 199-200, 313-318). وفي العدالة كإنصاف، تتحدد عدالة القوانين بالاستناد إلى عملية تشريعية مثالية يهدف فيها الممثلون إلى سن قوانين عادلة (*JF*, p. 173-174). على أن ليس رولز دقيقًا في تفسيره لكيفية ارتباط هذه العملية التشريعية المثالية، التي هي جزء من نظرية العدالة، بعملية تشريعية فعلية في مجتمع عادل. غير أن من الواضح أن العمليات السياسية الفعلية لن تتبنى قوانين عادلة، كما تحددها العملية المثالية، ما لم يكن المواطنون، والممثلون [النواب]، والرسميون هادفين إلى سن قوانين عادلة (*JF*, p. 317) وعاكفين معًا، كما في العملية المثالية، على استكشاف أفضل السبل لبلوغ ذلك الهدف (*JF*, p. 315). وهكذا، فإن الممثلين «يمثلون دوائرهم حقًّا؛ لا بد لهم من أن يسعوا أولًا لإقرار تشريعات عادلة وفعالة، لأن هذه هي مصلحة المواطن الأولى في الحكم» (*JF*, pp. 199-200). ويحكم المواطنون، بدورهم، على ممثليهم بالاستناد، في المقام الأول، إلى مبادئ العدالة، وعلى نحو ثانوي فقط إلى مدى نجاح أولئك الممثلين في تمثيل مصالح أخرى، فضلاً عن مصلحة ضمان العدالة الأساسية. إن جزءًا مهمًّا من رواية قصة كيفية اكتساب الناس فهمًا للعدالة كإنصاف يتمثل في أن «مبادئ العدالة تنطبق على دور المواطن الذي يضطلع به الجميع، لأن كل فرد، لا مَنْ هم في الحياة العامة فقط، معني بأن تكون له آراء سياسية تخص الخير العام» (*JF*, p. 413). ففي تقديمه للعدالة كإنصاف، يفترض رولز، إذًا، أنه متوجه في خطابه إلى مواطنين لهم آراء سياسية (أفكار عن العدالة والخير العام)؛ معترفًا بأنهم، جنبًا إلى جنب مع الرسميين والأحزاب، ذوو مسؤولية مدروسة عن

تقديم حجج الجمهور ودعاواه حول القوانين والسياسات الأساسية بالاستناد إلى مثل هذه الآراء؛ وبأنهم غير متأكدين ممّا إذا كانت وجهات نظرهم الفعلية هي الآراء السياسية الأكثر معقولية. وبناء على إقرارهم بمسؤوليتهم، يبحثون عن إرشاد إلى أفضل الطرائق لفهم العدالة والخير العام في مجتمع المتساوين (*JF*, pp. 17-18).

يرى رولز في نظرية أن وجهة نظر السياسة الديمقراطية هذه حلبة للسجال أكثر منها منافسة مروَّضة على السلطة، أو تجميعًا منصفًا للمصالح، أو تعبيرًا عن التزامات ثقافية مشتركة. وهو يفترض أن مهمته هي مَفْصَلَةُ أكثر الآراء صوابًا عن العدالة ليوظفه المواطنون والرسميون في مشاوراتهم السياسية - تصور للعدالة من أجل ديمقراطية مصممة لإرشاد أحكام المواطنين في ممارسة مسؤوليتهم التشاورية. ومع أن من الشائع أن يظن الناس أن رولز يتجاهل «السياسة» في تقديم العدالة كإنصاف، فإنني أرجح، أقله، أنّ جزءًا مما يغذي شكواهم هو الاختلاف مع معقولية صورة السياسة «المانحة للعقل» (reason-giving) هذه. إذا كنت مؤمنًا بأن من شأن المحاكمة، انطلاقًا من المبادئ، أن تؤدي دورًا ذا شأن في إيجاد صيغة جذابة للسياسة الديمقراطية الحديثة، فإن تقديم رولز للمبادئ ودفاعه عنها قد يبدوان لك انخراطًا في أساسيات السياسة الديمقراطية. أما إذا تبنيت رأيًا «معتدلًا» أو تجميعيًّا أكثر تقليدية عن الديمقراطية، فإن من المحتمل أن ترى الأمر موجهًا إلى الأخلاق السياسية بدلًا من السياسة الفعلية.

وها هو رولز الآن يربط مفهوم التشاور السياسي هذا بفكرة مجتمع حسن التنظيم يوجد فيه إجماعٌ على مبادئ الأخلاق السياسية، وتشاورٌ بين أناس يتقاسمون ذلك التصور. ومع أن لأعضاء أي مجتمع حسن التنظيم تصورات متنوعة للخير، فإنهم يتقاسمون فهمًا للعدالة صادرًا عن المبدأين [التشاور والإجماع]: إذ إنه في أي مجتمع حسن التنظيم، «يتولى الخطاب السياسي مناشدة هذا الإجماع الأخلاقي» (*TJ*, p. 232). إلا أن فكرة التشاور السياسي لا تعتمد على هذا المثل الأعلى المتطلب للإجماع. ويتبنى رولز في ليبراليته السياسية التصور التشاوري للسياسة الديمقراطية، مع تسليمه أيضًا بأن أعضاء

أي مجتمع ديمقراطي، حتى في ظل أفضل الظروف التي نستطيع أن نحلم بها، سيختلفون في ما بينهم حول ما تشترطه العدالة.

غير أن رولز يبقى، حتى حين يصف التداول السياسي من دون أي تصور مشترك للعدالة - حين يتصور في نظرية وليبرالية مواطنين مؤيدين لتصورات سياسية للعدالة مختلفة، وأحزابًا سياسية غير متصرفة على أنها «مجرد جماعات مصالح» بل دائبة بدلًا من ذلك على تعزيز «تصور معين للخير العام» (*TJ*, p. 195) - يبقى مفترضًا أن السياسة ليست، في المقام الأول، إلا مسألة تشاور: مسألة تخص مواطنين وممثلين يدافعون عن قوانين وسياسات لأسباب مستمدة من تصور للعدالة قد يكونون متوقعين، على نحو معقول، تأييد آخرين لها. فوضْعُ توقع الإجماع جانبًا لا يؤدي إلى جعل الحاجة إلى تصور للعدالة، بهذا المعنى الثالث، من أجل الديمقراطية أقل إلحاحًا بالمطلق.

من شأن هذا التصور للسياسة على أنها حلبة سجال أن يصدمنا بوصفه مفرط المثالية، واستخفافًا بالوجه الاستراتيجي والتنافسي للسياسة. إنني لا أستطيع تناول هذه القضية هنا. ويكفي أن أقول إن العدالة كإنصاف تصور من أجل مجتمع ديمقراطي جزئيًا لأنها معروضة على أنها إرشاد عملي لمواطنين يفترض فيهم، بوصفهم مرجعية سياسية قصوى، أن يعوِّلوا في أحكامهم السياسية على تصور للعدالة، وأن يكونوا غير متأكدين ما هو أفضل التصورات، وأن يكونوا مهتمين بالدفاع عن آرائهم بالاستناد إلى أكثر التصورات معقولية من أجل مجتمع متساوين.

3. الحكم الديمقراطي

قلت من قبل إن مبدأ رولز الأول يشتمل على مبدأ مشاركة يبين أن «لجميع المواطنين حقوقًا متساوية في المشاركة في/ وتقرير حصيلة جملة العمليات الدستورية التي ترسخ ما يتعين عليهم الامتثال له من قوانين». وضمان هذا الحق المتساوي يتطلب، على نحو شبه مؤكد، صيغة من صيغ عملية الاختيار الجماعي الديمقراطية. لذا، فإن الأساس المنطقي المطلوب للديمقراطية ليس،

في العدالة كإنصاف، أداتيًا على نحو حصري. وتبقى قضية الديمقراطية، في جزء منها، مستندة مباشرة إلى مضمون المبدأ الأول، وليس على مجرد حكم صادر في المرحلة الدستورية حول أفضل سبل حماية الحرية الشخصية أو تعزيز شروط أخرى للعدالة. فما الذي يجعل الحريات السياسية، إذًا، على هذه الدرجة العالية من الأساسية؟

في مناقشته لأولوية الحرية، يقترح رولز خطين للحوار يمكن استخدامهما للتعرف على الحريات الأساسية والدفاع عن أولويتها. يتناول الخط الأول مضمون «أهداف أساسية» معينة، تكوينية عمومًا في تصورات حاسمة للخير؛ ويتناول الثاني «مصالحنا العليا» المرتبطة بقوانا الأخلاقية بوصفنا مواطنين[34] (pp. 475-6).

لنعاين أولًا الخطاب المستمد من الأهداف الأساسية. لنفترض أننا نقرر الاختيار بين تصور للعدالة يضمن الحماية المتشددة الصارمة لحرية الضمير، وآخر لا يفعل ذلك. إن الخطاب المستمد من الأهداف الأساسية يدافع عن الأول من منطلق اعتبارات حول مضامين لتصورات الخير، وقناعات أخلاقية ودينية محيطة نعرف أن الناس مستعدون، عمومًا، لتأييدها.

لنفترض أنني أعاين اختيارًا بين تصور للعدالة لا يضمن حرية الضمير وحرية العبادة للجميع وتصور يفعل ذلك. إذا وقع اختياري على ما لا يضمن،

(34) الفقرة التي تميز مسارات الخطاب هذه أُضيفت إلى الطبعة المنقحة وكُتبت في 1975 (xi)؛ وهي تستبق نقاطًا مطروحة على نحو أشمل في «The Basic Liberties and Their Priority» (1982)، التي قُدِّمت محاضرة ثامنة في سلسلة محاضرات «الليبرالية السياسية». وفي النقاش التالي، أستند إلى هذه المحاضرة التي تجادل بقدر أكبر من الشمول والوضوح مقارنة بأمكنة أخرى مؤكدة أن الحرية السياسية هي من الحريات الأساسية، وتبين، كما أشير في النص، أن استراتيجية الخطاب غير قابلة لأن تكون مجرد تعميم لخطاب الدفاع عن حرية الضمير. مع ذلك، أظن أن النقطتين الرئيستين - أن قدرة «القوة الأخلاقية» على امتلاك إحساس بالعدالة هي أساس المساواة، وأن التعامل مع الحرية السياسية على أنها حرية أساسية يعبر عن صيغة خاصة من صيغ الاحترام - مقدمتان في القسمين 77 و82 من طبعة 1971. يضاف إلى ذلك أن الفقرة: 4 من القسم: 82 من طبعة 1971 توحي، كما أرى، بتميز استراتيجيات الخطاب الذي أقوم به في النص. وهكذا، فإنني سأبادر، مرة أخرى، إلى تقديم الخطاب من دون اهتمام بقضايا حول تحولات في الوضع.

فإن احتمال حصولي على الحماية أو عدمه سيتوقف على كوني من الأكثرية أو الأقلية الدينية. أما إذا اخترت تصورًا يضمن ذلك، فأكون متمتعًا بالحماية في كل من الاحتمالين. وإذا عكفت الآن على المحاكمة في ظل حجاب الجهل، فلن يتوفر لدي أي أساس لتخصيص احتمال لكوني في الفئة التي من شأن حرياتها أن تكون محمية بدلًا من الفئة التي من شأن حرياتها أن تكون مقموعة.

إلا أن حرية الضمير مطلوبة بالنسبة إليّ للحفاظ على الالتزامات المخصصة لي بموجب قناعات دينية أو أخلاقية، بافتراض أنها متوفرة لي. وهكذا، فإنني، إذا كنت صاحب نظرة دينية، سأفهم أن هذه النظرة تلزمني، بوصفي مواليًا لها، بواجبات معينة مثل يوم العبادة وأسلوبها. وامتلاك الحريات الدينية سيكون مطلوبًا لأداء تلك الواجبات. من المؤكد أنني لا أعرف إن كان لدي وجهة نظر دينية، غير أن من المحتمل أن يتوفر لدي واحدة، أو أن أكون صاحب نظرة أخلاقية أكثر علمانية تلزمني هي الأخرى بواجبات أساسية. وذلك يكفي لجعل حرية الضمير خيرًا أساسيًا أو لتوفير سبب مقنع لاختيار مفهوم العدالة الضامن لحمايتها.

تتمثل النقطة الأساس بكوني واعيًا لاحتمال اعتناقي رأيًا دينيًا أو أخلاقيًا يقول لي عمليًا: هذه هي واجباتك الأساسية. وفكرة كون الواجبات أساسية لا تعتمد على طريقتي في تأييد الرأي (وحدّة تأييدي أو حماسته، مثلًا)، هي جزء من مضمون الرأي ذاته، وبين الأمور التي أكون مؤمنًا بها، إذًا، حين أسلِّم بالرأي. لنقل إن الإيمان برأي ديني هو موضوع اعتقاد بتوفري (لأسباب يوردها الرأي) على جملة واجبات عليا (الواجبات التي حددها الرب بوصفه مانح القوانين الأعلى). فما إن أؤمن به، حتى يكف التعامل معه عن أن يكون خيارًا لأن الإيمان به يتضمن الأجزاء التي تعلن، تصريحًا أو تلميحًا، أنه أساس. وكون الأهداف الأساسية «غير قابلة للتفاوض» (PL, p. 311) ليس موضوعًا نفسيًا بل هو جزء من مضمون النظرة الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية التي قد يجد المرء نفسه مؤيدًا لها: «فرد معترف بواجبات دينية أو أخلاقية يراها مطلقة الإلزام» (p. 182) جراء مضمون القناعات الدينية والأخلاقية، لا بسبب موقف الشخص منها. ولهذا السبب، فـ «حتى التسليم (وهو أمر قد يثير الشك) بأنه

أقوى احتمالًا من عدمه أن يتبيّن المرء أنه ينتمي إلى الأكثرية (إذا كان ثمة أي أكثرية موجودة) المقامرة [عبر اختيار مبدأ لا يضمن أخذ ضمان حرية الضمير المتساوية]... [هو تسليم] من شأنه أن يسلط الضوء على أن المرء لم يأخذ معتقداته الدينية أو الأخلاقية مأخذ الجد...» (p. 181)). ويبقى الأمر كذلك حتى إذا تمخضت المقامرة عن جلب نوع آخر من النفع. لنعاين اختيار تصور للعدالة لا يضفي أولوية على حرية الضمير، بل يسمح بتقييد حريات الشخص الدينية، إذا ما مُنِح ذلك الشخص تعويضاً ماديًا. من شأن المرء، كي يقدم على ذلك الخيار، أن يسلّم بأن «جميع المصالح الإنسانية قابلة للقياس» (*PL*, p. 312). غير أن الشخص المؤمن بالرأي الديني أو الأخلاقي يرفض قابلية القياس، لأن الرأي نفسه ينكر أن تكون الخيرات كلها قابلة للقياس.

لذا، فإن اختيارنا لتصور عدالة لا يضمن حرية الضمير، يجعلنا نجد أنفسنا عاجزين عن الالتزام بالاتفاق، لأن من شأنه أن يشترط انتهاكنا لما نراه التزامات وواجبات أساسية. لا نستطيع، إذًا، أن نقدم على نوع من قبول حسن النية بأي تصور لا يضمن حرية الضمير.

لقد أعلنْتُ الحجة من قلب الوضع الأصلي. ولكن الموضوع الحاسم هو أن لحرية الضمير أهمية خاصة، وهذا الموضوع ليس خطابًا مطروحًا داخل الوضع الأصلي: أن تُضفى تلك الأهمية، ببساطة، على الأطراف. أما بالنسبة إلى الباقي فإننا نستطيع أن نضع خطاب الاختيار العقلاني في ظل الجهل ونعيد إعلانه بوصفه خطابًا حول توازن الأسباب المقبولة ما إن نعترف بالأهمية الأساس للعثور على مبادئ تعاون منصف يناسب أشخاصًا أحرارًا ومتساوين. إن ما يقوم الخطاب بإماطة اللثام عنه هو أننا لا نستطيع تأييد أي تصور عام للعدالة لا يوفر حرية ضمير متساوية إذا كنا مستعدين لترك شخص معين خاضعًا لشروط لا نكون نحن أنفسنا مستعدين للامتثال لها: إلا إذا كنا مستعدين للسماح بإخضاع أحدهم لشروط لا نكون مستعدين على نحو معقول أن نرى أنفسنا متوفرين على أسباب مقنعة لرفضها. ليس هذا إلا إخفاقًا غير معقول في التعامل مع الآخرين بوصفهم متساوين، ويمكن رؤيته مباشرة كذلك.

يقول رولز إن هذا الدفاع عن حرية الضمير المتساوية يمكن «تعميم تطبيقه على حريات أخرى، وإن لم يكن بالقوة ذاتها دائمًا». والحريات السياسية هي من الحريات التي خطرت بباله. إلا أنه يترك من دون تفسير كيفية تعميم هذه المحاكمة حول الأهداف الأساسية بالتحديد. فما هي المواصفات التي تنتقل من هذه الحرية إلى حالات أخرى؟ كما أنه لا يلقي الضوء على ما يحد من قوة التعميم[35].

إننا، من أجل الامتداد بالخطاب، بحاجة إلى طريقة ما تمكننا من تمييز مصالح معينة على أنها مصالح خاصة، مثلما تسوق الآراء الدينية والأخلاقية مصالح تلبي شروطها الأساسية الخاصة بوصفها ذات أهمية خاصة. إلا أن الدعوة إلى وضع الحريات السياسية في خانة الحريات الأساسية لا تستطيع أن تستند إلى الفكرة الأرسطية التي تقول بأن للبشر طبيعة سياسية (بأنهم حيوانات سياسية): يحققون خيرهم الحقيقي عبر ممارسة إحساسهم بالعدالة ومشاركتهم في القرارات الجماعية الملزمة لهم. فمن شأن اللجوء إلى تلك الفكرة أن ينتهك شرط ألا تكون الدعوة إلى حرية أساسية مناشدةً لوجهة نظر استثنائية عن الحياة البشرية المثلى. وللسبب نفسه لا تستطيع هذه الدعوة أن تستند إلى الفكرة الروسوية أو الكانطية القائلة بأن الاستقلال الذاتي هو الخير الأسمى، وبأننا نحقق صيغة من صيغ الاستقلال الذاتي (سمِّه «استقلالًا عامًّا») عندما نكون متمتعين بحقوق سياسية متساوية.

يكون الاقتراح، إذًا، إسناد أهمية المصالح لا إلى أهداف الشخص الأساسية، بل إلى فكرة قوى أخلاقية أساسية - استثنائيًّا، إلى القدرة على

---

(35) الملاحظة نفسها يمكن سوقها عن الخطاب الوارد في ورقة رولز عام 1963 عن: «Constitutional Liberty and the Concept of Justice,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 73-95.

هو يبدأ بإدراج جملة متنوعة من الحريات الأساسية، منها الحرية السياسية، ومن ثم يركز حصرًا على حرية الشخص وحرية الضمير، ويعرض طبعة لخطاب «الأهداف الأساسية» الملخصة أعلاه، انظر خصوصًا: Rawls, *Collected Papers*, pp. 86-88,

لا تتضمن الورقة أي مناقشة لكيفية توفير إمكان مد خطاب الدفاع عن حرية الضمير، الخطاب الذي يستند إلى فكرة أن الآراء الدينية تفرض واجبات «ملزمة إلزامًا مطلقًا»، إلى حريات أساسية أخرى.

الإحساس بالعدالة. ثمة ثلاثة عناصر لهذه الفكرة وهي تتجلى في مثال الحرية بوصفها حرية أساسية.

أولًا، في ما يخص مضمون فكرة فهم الناس أنفسَهم وبعضهم بعضًا بوصفهم متمتعين بقوتين: (1) القدرة على الإحساس بالعدالة، مفهومة على أنها القدرة على اجتراح تصور شروط منصفة للتعاون الاجتماعي والعمل بموجبه، و(2) القدرة على امتلاك تصور للخير، مفهومة على أنها قدرة قوى المحاكمة («العقل التشاوري») على صوغ منظومة غايات وقيم، ومراجعتها، ومتابعتها الفعالة. وأنا لا أركز هنا إلا على القوة الأخلاقية الأولى.

ثانيًا، وفي ما يخص الأساس الملائم لتصور القوى الأخلاقية هذا، نرى أن النظرة الرسمية لكتاب **نظرية** (*PL*, p. xiv) هي أن هذا التصور جزء من عقيدة أخلاقية، وتقدم رواية لقصة ما ينبغي أن يكون حاملًا أخلاقيًّا، مع القدرة على التصرف من منطلق مبادئ أخلاقية، وعلى ضبط متابعة تلك الأهداف بالرجوع إلى تلك الشروط، وعلى بلوغ جدارة أخلاقية عبر اتخاذ موقف محسوم للانطلاق من تلك الشروط. ثمة رواية ثانية - مطروحة في **نظرية** ومطورة لاحقًا بقدر أكبر من الشمول - تقول إن أساس تصور الشخص، مع القوتين الأخلاقيتين، هو أنه يفصح عن الطريقة التي نعتمدها، بوصفنا أعضاء مجتمع ديمقراطي، في فهم بعضنا بعضًا عندما نكون عاكفين على معاينة قضايا العدالة السياسية والاجتماعية.

وهكذا، فإن المواطنين يرى بعضهم بعضًا، وفقًا لهذه النظرة، أشخاصًا أحرارًا متساوين بفضل حيازتهم لهذه القوى. فالمواطنون يرون أنهم متساوون في أمور العدالة الاجتماعية والسياسية، لا لأننا متوفرون على حق متساوٍ لجعل مصالحنا (رخائنا) مأخوذة بالحسبان، أو في التمتع بقيمة ذاتية متساوية - بله امتلاك المواهب الطبيعية والمصالح عينها - بل لأن لدينا ما يكفي من القدرة على فهم مبادئ العدالة، وتزويد آخرين بأسباب مؤيدة لها، وتقويم المؤسسات الأساسية التي نعيش في إطارها وصوغ أهدافنا وهويتنا في ضوء تلك المبادئ.

ثالثًا، في ما يخص تصور الشخص والقوى الأخلاقية، يكون تطور هذه القوى مرتبطًا بخير الأشخاص بوصفهم أعضاءً أحرارًا ومتساوين في مجتمع ديمقراطي. ثمة ما يدعو إلى تفسير السبب والطابع الدقيق لهذا الارتباط، وسوف أعود إلى ذلك لاحقًا. أما هنا، فلا أريد إلا تأكيد أن تصورنا لأنفسنا أحرارًا ومتساوين بفضل تمتعنا بالقوتين الأخلاقيتين يشكّل فهمنا لخيرنا ولما هو مطلوب لبلوغه. والفكرة الكامنة في العمق، وهي منمذجة في الوضع الأصلي، هي أن علينا أن نتعقل العدالة بالاستناد إلى خير (فائدة) أفراد يتم النظر إليهم على أنهم أعضاء أحرار ومتساوون في مجتمع ديمقراطي ويمتلكون القوتين الأخلاقيتين، وموقعهم، بوصفهم أعضاء، مستند إلى أساس امتلاكهم لتينك القوتين. ليست المسألة في أن الحريات أساسية لتعزيز المصالح الإنسانية في ظل جميع الظروف (على الرغم من احتمال كون الأمر كذلك)، بل في أنها جوهرية بالنسبة إلى تدعيم خير المواطنين مفهومين على أنهم أشخاص أحرار ومتساوون.

هذه الفكرة المهمة ليست مبينة بوضوح في نظرية الذي تولى، أساسًا، مهمة تقديم الاهتمام بالحريات (كما بخيرات أولية أخرى) من منطلق أن من العقلاني بالنسبة إلى الأفراد أن يرغبوا في متابعة غاياتهم من دون امتلاك أي فكرة عن خلفية الشخص. وهكذا، فإن رولز قال عن الخيرات الأولية، بما فيها الحريات الفردية والسياسية، إنها «أمور من العقلاني أن تكون مرغوبة مهما كانت الأشياء التي يرغب فيها المرء. فما الرغبة فيها، نظرًا إلى طبيعة البشر، إلا جزء من التحلي بالعقلانية» (p. 223). لذا، بدت الفكرة كما لو كنا، مهما كانت الغايات، بحاجة إلى وضع الخيرات الأولية، بما فيها الحريات، في خانة خاصة مميزة. إننا، مقيدين بتعزيز تلك المصالح عقلانيًا تحت حجاب الجهل، نحصل على مبدأي العدالة.

في الطبعة المنقحة من كتاب نظرية، نرى أن الخيرات الأولية عمومًا - والحريات خصوصًا - معروضة على نحوٍ معدَّل. وهكذا، فإن سيرة الخيرات الأولية عمومًا، والحريات خصوصًا، «معتمدة» الآن، كما يقال، «على التصور

الأخلاقي للشخص الذي يجسد مثلًا أعلى معينًا... فالخيرات الأولية مميزة الآن بوصفها ما يكون الأشخاص بحاجة إليه في مكانتهم من حيث كونهم مواطنين أحرارًا متساوين، ومن حيث كونهم أعضاء مجتمع طبيعيين وكليي التعاون عبر حياة كاملة»[36] (p. xiii).

انطلاقًا من تلك النقاط الثلاث في الخلفية (background) نعود الآن إلى الحريات السياسية. تتمثل الفكرة المركزية بكون الخطاب الذي يقول إن الحرية السياسية حرية أساسية، مرتبطًا بقصة قوى أخلاقية وشروط مطلوبة لتطويرها والتعبير عنها. يبقى الخطاب معقدًا، وأنا أريد هنا أن أركز على جزء واحد فقط منه، جزء يعزو احترام الذات إلى الحريات السياسية، المفهومة بوصفها شروطًا مفضلة لممارسة القدرة على امتلاك إحساس بالعدالة[37].

إن احترام الذات، إذًا، خير أساس لأنه، نموذجيًا، شرط مسبق لمتابعة أهدافنا (p. 386). يضاف إلى ذلك أنه نظرًا إلى كون احترام الذات بالغ الأهمية بالنسبة إلى خير أي شخص، فإن الأساس الاجتماعي لاحترام الذات - ولا سيّما الاحترام الصادر عن آخرين - خير حاسم أيضًا[38]. ولكن، لتقويم ما هو مطلوب كي يبادر الآخرون إلى التعامل معنا باحترام (ومطلوب، إذًا، دعم احترام الذات)، من المهم أن نفهم كيف يَعدّ الناس بعضهم بعضًا، تحديدًا، من حيث هم أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون، أحرارًا ومتساوين بفضل

(36) في كتاب *Justice as Fairness* يقوم رولز بعرض هذا التغيير في رواية قصة خيرات أساسية لتسليط الضوء على أحد أنواع التغيير الرئيسية في تقدم العدالة كإنصاف. فالرواية المنقحة تربط الخيرات الأساسية بـ «التصور السياسي والمعياري للمواطنين بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين» (p. xvi).

(37) الخطاب مطور بصراحة قصوى في مقال رولز: «Basic Liberties,» pp. 318-319,

وإن كان مقترحًا أيضًا في: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 155-156, 205-206, 4 and pp. 476-478.

(38) لأسباب تتعلق بتركيب الوضع الأصلي من منطلق الخيار العقلاني في ظل الجهل، يجترح رولز خطابه من منطلق خير شخص معين، لا من منطلق الاحترام الذي يكون أي شخص مؤهلًا للتمتع به. ولكن الجدير بالملاحظة أن الدفاع عن حق الحريات السياسية يمكن طرحه من منطلق الاحترام الذي يستحقه الأشخاص بفضل امتلاكهم القدرة على الإحساس بالعدالة، لا من منطلق مساهمة احترام الآخرين في احترام الذات، ومساهمة احترام الذات في خير الشخص الخاص.

حيازتهم للقوتين الأخلاقيتين. بصفة خاصة، يعدّ بعضنا بعضًا متساوين انطلاقًا من رؤية بعضنا بعضًا متمتعين، بين أشياء أخرى، بالقدرة على الإحساس بالعدالة: نأخذ «القوتين الأخلاقيتين بوصفهما الشرط اللازم والكافي لعد المرء عضوًا كاملًا في المجتمع ومتساويًا في مسائل العدالة السياسية» (*PL*, p. 302)، إذ يشكل امتلاك القدرة على الإحساس بالعدالة - القدرة على فهم شروط التعاون المنصفة والعمل بموجبها - قاعدة أساس للمكانة المتساوية. ونحن نعدّ أنفسنا متساوين جزئيًّا لأننا نرى أنفسنا متمتعين بالقدرة على تقويم عدالة المجتمع: على إصدار أحكام معقولة حول الحقوق التي لا بد لنا من امتلاكها وحول توزيع منصف للمنافع والأعباء. لذا، فإن احترامي الذاتي مستند في جزء منه إلى قاعدة إحساسي بذاتي عضوًا متساويًا يتقاسم المسؤولية عن إصدار الأحكام الأساسية، بمرجعية نهائية، حول قضايا اجتماعية وسياسية. حين يبادر آخرون إلى التعبير عن احترامي بوصفي متساويًا معهم، فإنهم يؤكدون إحساسي بقيمتي الخاصة. ولأن حيازة القوة الأخلاقية من أجل تشكيل شعور بالعدالة وممارسته هي أساس المساواة، فإنهم يعبّرون عن ذلك الاحترام عبر الاعتراف بحقي في ترجمة إحساسي بالعدالة إلى واقع على صعيد الشؤون العامة وحمايته. ومن الشروط المطلوبة لفعل ذلك توفر الحريات السياسية.

حدْسيًّا، تكمن الفكرة في أن الآخرين يظهرون الاحترام لي من طريق إبداء استعدادهم لتقاسم المسؤولية من منطلقات متساوية لإصدار أحكام عدالة توفر إرشادًا ساميًا لحياة سياسية جماعية - لا من خلال مجرد الاعتراف بي متساويًا بطريقة ما أو عزو بعض الحقوق المتساوية إليّ بصرف النظر عن مضمون تلك الحقوق، بل متساويًا على صعيد إصدار أحكام مرجعية نهائية حول شؤون جماعية. يقول رولز: «ليس أساس احترام الذات في أي مجتمع عادل... حصة المرء من الدخل، بل التوزيع المؤكد علنًا لجملة الحقوق والحريات الأساسية. ولمّا كان هذا التوزيع متساويًا، فإن لكل فرد مكانة مشابهة ومضمونة حين يلتقي آخرين لتسيير الشؤون المشتركة للمجتمع الأوسع. ما من أحد يميل إلى التطلع إلى ما بعد التأكيد الدستوري للمساواة بحثًا عن مزيد من الطرائق السياسية لضمان مكانته» (p. 477). والسبب في أن «أحدًا لا يميل إلى التطلع» - أو ربما

ليس متوفرًا على سبب وجيه يدعوه إلى التطلع - هو أن المساواة السياسية، مفهومةٌ بوصفها موقعًا متساويًا في ما يخص «اتخاذ قرارات جماعية مرجعية» في ضوء مبادئ العدالة، وضمان المساواة في ما يخص إصدار أحكام بشأن هذه الأمور الأساسية، إن هي إلا تعبير عن الاحترام الواجب وجوبًا قطعيًّا.

هكذا، فإن «المشاركة في الحياة السياسية لا تجعل الفرد سيد نفسه، بل تمنحه صوتًا متساويًا مثلُه مثل الآخرين في إقرار أسلوب لترتيب شروط وأوضاع اجتماعية أساسية» (p. 205). يضاف إلى ذلك أن «لكل فرد مكانة مشابهة ومضمونة عند اللقاء لتدبير الشؤون المشتركة للمجتمع الأوسع» (p. 477)، جراء ذلك الصوت المتساوي. و«عبر المبادرة علنًا إلى تأكيد جملة الحريات الأساسية يعبّر المواطنون في أي مجتمع حسن التنظيم عن الاحترام المتبادل بعضهم لبعض بوصفهم عقلاء وجديرين بالثقة، وكذلك عن إقرارهم بالقيمة التي يتوخّاها المواطنون جميعًا من نمط حياتهم» (*PL*, p. 319). لاحِظوا أنه لا يمكن إضفاء الأهمية نفسها على ضمان أي مساواة أو حقوق أخرى. فثمة حقوق أخرى - حرية الضمير، أو الملكية الشخصية، أو السرية - ليست العلاقة نفسها موجودة بينها وبين تطوير الإحساس بالعدالة (أساس المساواة) وممارستها، ولا التعبير نفسه عن الاحترام على صعيد الاعتراف بنوع من الحق في سيادة المرء على شؤونه الخاصة مثلما هو موجود في الاعتراف بذلك الحق جنبًا إلى جنب مع الحق في حصة مساوية من السيادة على صعيد تقرير إدارة الشؤون العامة(39).

(39) يدعو جيرمي والدرون (Jeremy Waldron) إلى المشاركة الديمقراطية مجادلًا أن الاحترام الذي نبديه للأفراد عبر مد حقوق المشاركة إليهم - بما فيها حق الانخراط في الحوار حول حسم نزاعات حقوق - «متواصل مع الاحترام الذي تلتمسه مثل هذه الحقوق». يعتقد والدرون أن «مثل هذه الحقوق» تعبر عن الاحترام لقدرة الشخص على التأمل الأخلاقي؛ مد حق المشاركة يعبر، إذًا، عن هذا الاحترام عبر تخويل صاحب الحق بترجمة تلك القدرة الأخلاقية إلى واقع مؤثر في أمور تهم العامة. أما الإخفاق في مد الحق فـ «مهين» لأنه يتعامل مع آراء الشخص (الشخص نفسه، إذًا) كما لو كانت أقل أهمية. انظر: Jeremy Waldron, *Law and Disagreement* (Oxford: Oxford University Press, 1999), Chap. 11.

خط الخطاب الذي عزوته إلى رولز يخصص قوة أخلاقية أكثر تحديدًا للأفراد (قدرة على التعاون بشروط منصفة)، ويوحي بعلاقة أكثر حميمية بين قوانا الأخلاقية - المعنوية وحق المشاركة. ومن طريق =

بموجب هذه الرواية لقصة طبيعة الحريات السياسية وأساسها، ليست هذه الحريات «حمائية» حصرًا؛ بمعنى أن أهميتها بالنسبة إلى المتمتع بحقوق سياسية لا تنحصر بدورها في حماية حقوق أخرى أو في تعزيز مصالحنا: «لا بد لتأثير حكم الذات، حيث تتمتع الحقوق السياسية المتساوية بقيمتها المنصفة، من أن يعزز التقدير الذاتي والإحساس بالكفاءة السياسية لدى المواطن المتوسط. فوعيه بقيمته الذاتية المتجلّية في أصغر روابط جماعته مؤكد في دستور المجتمع كله» (p. 205). وبسبب ما تمكّننا [الحريات السياسية] من فعله - أي إضفاء إحساسنا بالعدالة على البنية القاعدية والسياسات الأساسية - فإن الاطمئنان إلى التمتع بحق في الحريات السياسية يؤكد موقعنا المتساوي بوصفنا ذوي سيادة نُصدِر أحكامًا، ومن ثم يعزز خير احترام الذات الأساس.

يضاف إلى ذلك أن قضية ترجيح أهمية الحريات السياسية ليست مستندة إلى أساس نظرة حول أهمية ممارسة تلك الحريات في أفضل الحيوات الإنسانية. هي قائمة، بدلًا من ذلك، على الآراء التالية:

- تمتع الشخص باحترام الذات يؤدي دورًا مهمًا في وصول ذلك الشخص إلى غاياته.

- الاحترام المتساوي للآخرين مهم في الوصول إلى احترام الذات.

- القدرة على امتلاك إحساس بالعدالة تكمن في أساس مطالبتنا بالمعاملة المتساوية في أمور العدالة.

إن الحق في الحريات السياسية يسلّم بحيازتنا لتلك القدرة الأخلاقية ويمكّننا من ممارستها. فليس الجوهري ذلك الخير المتدفق علينا من ممارسة الحريات بمقدار ما هو تأكيد مساواتنا النابع من الاعتراف بحقنا في الحريات السياسية. لقد قال مارتن لوثر كينغ الأصغر إن «مجد الديمقراطية الأميركية العظيم هو حق الاحتجاج من أجل الحق» - بمعنى أن المواطنين ليسوا

= مد حق المشاركة لا نكتفي بمجرد توفير مجال آخر للتأمل الأخلاقي، بل نبادر، بقدر أكبر من التحديد، إلى ضمان تمكين الأشخاص من ترجمة شعورهم بالعدالة إلى واقع في الحلبة التي تكون فيها قضايا العدالة عرضة للمعاينة.

«قادرين» فقط على الدفاع عن «مصالحهم»، بل هم متمتعون «بالحق» الذي يخولهم ترجمة «إحساسهم بالعدالة» إلى واقع في أمورهم العامة.

4. ديمقراطية أقل مما ينبغي؟[40]

تشترط العدالة كإنصاف، إذًا، صيغة ديمقراطية للحكم يكون التفويض فيها بممارسة السلطة السياسية صادرًا عن سيرورات نزيهة ومنصفة من الاختيار الجماعي. ويعبّر هذا التصور عن فكرة ديمقراطية عن المجتمع (مجتمع المتساوين)، وهو مسؤول عن إرشاد حكم أعضاء أي كيان سياسي ديمقراطي وخطابهم العام، أولئك الأعضاء الذين يُفترض أنهم يتوفر لديهم إحساس بالعدالة ويعوِّلون عليه بوصفه معيارًا أسمى للسلوك العام. وعلى الرغم من أن الديمقراطية تتجلى، وفقًا لرأي رولز، بهذه الطرائق الأساسية الثلاث، فإن من الممكن القول إن فكرة الديمقراطية لا تبرز بما يكفي من الوضوح في العدالة كإنصاف، وإن رولز يخصص أولوية غير مقبولة للعدالة نسبة إلى الديمقراطية.

وهذا القلق حول الأهمية النسبية للعدالة والديمقراطية، على أهميته، يتحدى التعيين الميسر. فإحدى طرق بيان القلق هي القول إن العدالة كإنصاف تُخْضع السياسة الديمقراطية الفعلية، بما فيها الحوار الدائر حولها، لنتاج اتفاق «يبرمه وكلاء عقلانيون يحاكِمون في ظل الجهل». إلا أن هذه الصياغة، بتأكيدها للاختيار العقلاني في ظل الجهل، لا تبهرني بوصفها الطريقة الفضلى للتعبير عن القلق العميق. لنفترض، إذًا، أننا نتبنى ما يراه رولز «تنويعًا أخلاقيًا للوضع الأولي» الذي تتحدد العدالة بموجبه عبر توافق افتراضي؛ إلا أن الأطراف لا يُفترض فيهم أن يكونوا وكلاء عقلانيين هادفين إلى تأمين خيرهم الخاص، بل أشخاصًا معقولين مدافعين عن مبادئ بمناشدة مباشرة لقيم سياسية – قيم التبادلية، والإنصاف، والتعاون على أساس الاحترام المتبادل، مثلًا (p. 512). يبقى الاعتراض ممكنًا من منطلق أن هذا يُخْضع الحوار الديمقراطي الفعلي لنوع من التوافق الافتراضي – على الرغم من أنه توافق بين أشخاص معقولين،

---

(40) محادثات كثيرة مع جوشوا فلاهيرتي (Joshua Flaherty) ساعدتني حول الأمور المطروحة هنا.

لا بين وكلاء عقلانيين فقط. ولكنْ، حتى هذا الاعتراض المعاد صوغه، بتأكيده للتمييز بين الفعلي والافتراضي، لا يصل إلى قلب المشكلة الباعثة على القلق. عاينوا، إذًا، الرأي الذي يقول إن العدالة لا تتحدد بالتوافق الافتراضي، بل من خلال موازنة سلسلة أسباب نجدها قوية حدْسيًّا أو عبر اللجوء إلى قانون الرب. هذان أيضًا قد يبدوان قابلين للاعتراض حتى مع إزالة اللجوء إلى التوافق الافتراضي تمامًا.

إن الهاجس الفعلي بشأن إخضاع الديمقراطية هو أن العدالة كإنصاف تفهم السياسة الديمقراطية الفعلية، والجدل الدائر حولها، على أنها تسترشد وتنضبط بمبادئ نتوصل إليها عبر محاكمة يمكن إجراؤها على نحو مستقل لنقاش علني بين المواطنين على المستويين الثنائي والجماعي. لعل الفكرة هنا هي أن العدالة كإنصاف تخصص دورًا أكبر مما ينبغي لنوع من ممارسة المحاكمة الفلسفية، ودورًا أصغر مما ينبغي للنقاش السياسي العلني في تثبيت جملة المعايير السياسية الأساسية في نظام ديمقراطي. حتى في المراحل الدستورية والتشريعية المثالية، حيث يُحسم أمر دستور عادل وقوانين عادلة، تكون مبادئ العدالة مطروحة سلفًا، ومشكلة الحياة السياسية قد تبدو بوصفها مسألة تطبيق تلك المبادئ القبْلية، المحدد مضمونها قبل النقاش بين المواطنين ثنائيًّا وجماعيًّا. والسياسة الديمقراطية الفعلية - تمييزًا لها عن عمليات التأسيس والتشريع المثالية - تكون أكثر تقييدًا في أن الأحكام السياسية يفترض أن تسترشد بمعتقدات حول أحكام واضعي الدساتير والقوانين المثاليين. وهكذا، فإن هابرماس يسوق اعتراضه الحدسي بقدر ذي شأن من القوة والوضوح حين يقول إن المواطنين:

> «لا يستطيعون إعادة إشعال الجمرات الديمقراطية الجذرية للوضع الأصلي في الحياة المدينية لمجتمعهم، لأن جميع خطابات الشرعنة الأساسية من منظورهم قد سبق لها أن وردت سلفًا في إطار النظرية؛ وهم يجدون نتائج النظرية مترسبة سلفًا في دستورهم. ولأن المواطنين لا يستطيعون رؤية الدستور كمشروع، فإن الاستخدام العام للعقل لا يتوفر فعليًّا على

أهمية الممارسة الحالية لاستقلال ذاتي سياسي، بل يكتفي بتعزيز الحفاظ اللاعنفي على الاستقرار السياسي[41]».

ترى العدالة كإنصاف، الحياة السياسية الديمقراطية، إذًا، مسترشدة بمبادئ عدالة جوهرية مطروحة سلفًا - مبادئ يقال إنها تمفصل الفكرة (الديمقراطية) للمجتمع على أنها مشروع تعاون نزيه بين أشخاص أحرار ومتساوين. فما الذي يجعل هذا اعتراضًا؟ من المؤكد أن أي سياسة ديمقراطية قائمة على (مضبوطة من طرف؟ موجهة من جانب؟ مسترشدة بـ؟) مبادئ من شأنها أن تكون أقل إثارة من حلبة سياسية أغنى إبداعًا، وخلقًا، وسجالًا، ولا أدرية، وانفتاحًا، وحدة، ومفارقة، وتحويلية، وكل شيء فيها قابل للانقضاض عليه. ومع أن أحدًا لا يحلم بسياسة مفرطة البلادة، بلادة لا تطاق، فإن أهمية الإثارة في الحياة السياسية - خلافًا لسباقات السيارات، ومباريات الشعر، ورياضات القفز بالزان - موضوع جدال. مهما يكن، نحن بحاجة إلى طريقة ما لإيضاح طبيعة النقد بدقة لحظة ابتعادنا عن فكرة أنه يدور جذريًا حول عقلانية حصيفة دائبة على ضبط المعقولية، أو رماديات توافق افتراضي، عاكفة على ضبط عناصر الحياة الخضراء.

فكرة أن نظرية عدالة فلسفية جوهرية تتولى سلفًا حسم ما هو أكثر مما ينبغي قبل النقاش العمومي الفعلي وتدّعي نوعًا من السلطة على الحوار الحقيقي، من شأنها، إذًا، أن تُفهَم أقله بثلاث طرائق:

- قد تكون الفكرة أنَّ تصور العدالة، لأنه يطرح «معيارًا مستقلًا للحصيلة المتوخاة» (p. 174) - معيار عدالة يكون مستقلًا عن القرارات المتخذة ولو عبر عملية اتخاذ قرارات جماعية ديمقراطية - يهدد «بإخضاع» تلك القرارات لأحكام محكمة معينة، أو وكيل آخر «أشبه بالأوصياء» يتصرف باستقلالية عن مشاركة المواطنين وأحكامهم. لك أن تطلق على هذا عنوان مشكلة «الإخضاع المؤسسي»: من شأن إضفاء أولوية على العدالة أن يفضي إلى دعم ترتيبات غير ديمقراطية بوصفها طريقة أفضل لبلوغ العدالة.

(41) «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism,» *Journal of Philosophy*, vol. 92 (March 1995), p. 128.

- في المقابل، من شأن حل مسائل أساسية سلفًا أن يُفَسَّر لا بوصفه استدعاءً لوصاية سياسية، بل «استخفاف» بأهمية النقاش العمومي والمشاركة السياسية. فلا تقوم الحياة السياسية على اجتراح أحكام وخيارات أساسية حول كيفية عيش حياتنا - حول القواعد الأساسية التي تحكمنا - بل على تنفيذ تصور للعدالة محدد سلفًا. ولن تنطوي السياسة على أي ممارسة حقيقية لاستقلال ذاتي أو لتشريع ذاتي عبر اختيار فعلي لمثل وترتيبات أساسية، أو لعملية استهلال خلاقة (من النوع الذي تحتفل به حنة أرندت (Hannah Arendt) والمميزة لتأسيس دستوري جديد)، بل ستكتفي بتولي مهمة تحديد أفضل أساليب الحفاظ على الترتيبات الموجودة. ولهذا يلاحظ هابرماس أن «الاستخدام العمومي للعقل ليس له فعليًا أهمية الممارسة الحالية للاستقلال الذاتي السياسي، بل يكتفي بتعزيز الحفاظ اللاعنفي على الاستقرار السياسي». لنطلق على هذا اسم مشكلة الاستخفاف [أو التشويه]: مع تثبيت العدالة سلفًا، قبل أي ممارسة ديمقراطية وبمعزل عنها، تُحال على حكم الذات والعمل السياسي الديمقراطيين، بشكل عام تمامًا، مهمة تنفيذ مبادئ أولًا بدلًا من تحديد مضمونها.

- أو قد يكون الاعتراض متمثلًا بكون أي تصور جوهري فلسفي للعدالة مستندًا إلى أساس عدم ثقة بالمواطنين الذين يحتاجون إلى رسم تخوم أحكامهم بوساطة ضوابط معتمدة من قبل. ولكن انعدام الثقة هذا، وما يصاحبه من محاولة اعتماد حكم حجرات مغلقة، ليس هش الأساس وفاسدًا فحسب، بل وغير متناسب مع إحدى أفكار النظرية الأساسية: فكرة أن المواطنين متساوون وجديرون بامتلاك حقوق سياسية متساوية بفضل تمتعهم بالقدرة على العيش معًا وفق شروط مقبولة تبادليًا. إذا كانوا قادرين على التحاور والتعاون مع الآخرين من منطلق الاحترام المتبادل، فإن من الممكن عندئذ أن نسأل: لماذا هم بحاجة لأن تكون محاكمتهم مسترشدة بمبادئ جوهرية محددة سلفًا؟

إذا كانت مقاربة الهاجسين الأولين ممكنة، فإن للشك بوجود عدم ثقة كامن في العمق قدرًا أقل من القوة. لذا، فأنا أركز هنا على شكوى الإخضاع وشكوى الاستخفاف، وهما، كلتاهما، تعبّران عن فكرة أن العدالة كإنصاف لا

تضفي ما يكفي من الوزن على قيمة الاستقلال الذاتي السياسي - أنها تخفق في إعطاء حكم الذات حقه من طريق حرمان الناس من مرجعية اتخاذ القرارات حول المبادئ الأساسية التي تحكمهم جماعيًا. آخر المطاف، سأكون راغبًا في احتضان طبعة من دعوى العدالة كإنصاف، كما عُرضت في نظرية، مفتقرة إلى رواية ملائمة لقصة الديمقراطية - ليس، على أي حال، لأنها تؤيد تصورًا جوهريًا للعدالة، بل لأنها مفتقرة إلى رواية معقولة لقصة الاختلاف السياسي.

الإخضاع المؤسَّسي

يتمثل الهاجس الأول بأن من شأن أي تصور جوهري للعدالة، معتَمَد سلفًا قبل الممارسة الديمقراطية القائمة على النقاش العقلاني، أن يفضي إلى نوع من التفضيل لبديل للديمقراطية يتولى فيه قاضٍ خبير - مسترشد بمبادئ العدالة ومعرفة الوقائع ذات الصلة - مهمة تحديد أفضل السبل لتنفيذ شروط العدالة. إذا كانت العدالة هي الأهم حقًا - «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية» (p. 3)، كما يقول رولز بأعلى الأصوات - فربما يتعين علينا، عندئذ، أن نبادر إلى تسليم مرجعية تعزيز العدالة إلى نصيرها المؤسَّسي الأكثر جدارة بالثقة. من المؤكد أن من شأن النصير الأكثر جدارة بالثقة أن يكون ترتيبًا سياسيًا ديمقراطيًا، في إطاره يستوعب المواطنون والممثلون، المدفوعون بنوع من الإحساس بالعدالة، مطالبَ العدالة عبر التشاور، ويتحاورون حول المعاني الدستورية والقانونية لتلك المطالب[42]. غير أن من المؤكد أن القرارات الديمقراطية قد تتكشف عن أنها ظالمة، غير عادلة، تلك هي نتيجة الاعتراف بمعيار للعدالة الجوهرية مستقل - إجرائي - سياسي، الأمر الذي يجعل قضيتَي التأسيس [وضع الدساتير] والتشريع [سن القوانين]، كلتيهما، قضيتي عدالة إجرائية غير كاملة. فليس ثمة إجراء يستطيع ضمان نتائج عادلة.

(42) للاطلاع على عدد من التعليقات الموحية حول احتمال كون أي ديمقراطية تشاورية الطريقة المثالية لتطبيق معايير العدالة الجوهرية، انظر: Brian Barry, *Justice as Impartiality* (Oxford: Oxford University Press, 1996), Sec. 16.

أن تكون الديمقراطية عرضة لاتخاذ قرارات ظالمة لا ينطوي، بالطبع، على أن بديلًا معينًا من الديمقراطية يحظى بالتفضيل. في النهاية، ما من إجراء كامل في ما يخص العدالة؛ فالقضاة يقترفون أخطاء - أحيانًا أخطاء كبيرة، ومكلفة، ويصعب تصويبها والرجوع عنها. عايِنوا عملية تشريعية مثالية يكون المشرعون فيها هادفين إلى بلوغ قوانين عادلة واتخاذ قراراتهم التشريعية وفقًا لمبادئ عدالة متمتعة بموافقة الجميع. حتى عندئذ، فإن حدودًا للمعرفة وإخفاقات أو عثرات في المحاكمة والحكم قد تقود إلى تشريعات ظالمة (pp. 316-17). ومن باب أولى، فإن الفكرة نفسها تنطبق على أي عملية سياسية (غير مثالية) فعلية، بصرف النظر عما إذا كانت تشريعية أو قضائية (أقله، بعض المحاكم الدستورية تعمل وفق قاعدة الأكثرية البسيطة). «لنا أن نختار بين ترتيبات دستورية وفق مدى احتمال تمخضها عن تشريعات عادلة وفعالة. فأي ديمقراطي إنْ هو إلا شخص يؤمن بأن التوفير الأفضل لهذا المعيار هو وجود دستور ديمقراطي». ليس أي ديمقراطي بحاجة إلى اتخاذ الموقف السخيف القائم على الزعم بأن الديمقراطية تضمن العدالة. فحين تُسَن قوانين غير عادلة، «ليس ثمة سبب يدعو الديمقراطي إلى عدم معارضة الإرادة العامة بأشكال ملائمة من عدم الامتثال، أو حتى الالتفاف عليها، كما يفعل موظف حكومي... لا يكفّ المرء عن أن يكون ديمقراطيًا ما لم ير أن صيغة حكم أخرى من شأنها أن تكون أفضل، وما لم تَصُبّ محاولاته في هذا الاتجاه» (p. 261).

ولا تلبث هذه الملاحظات أن تتعزز جراء واقع أن على أي دستور عادل أن يلبي، في المقام الأول، شروط مبدأ الحريات الأساسية المتساوية، بما فيها مبدأ المشاركة. ومن جديد «لجميع المواطنين حقوق متساوية في المشاركة في/ وتحديد حصيلة سيرورات دستورية تقر القوانين التي يتعين عليهم الامتثال لها» (p. 194). وهكذا فإن دستورًا يتضمّن حقوق مشاركة هو نفسه أحد شروط العدالة. ولتعذّر السماح بحصر الديمقراطية داخل إطار لبلوغ قدر أكبر من العدالة الاقتصادية، فإن الشروط الوحيدة للعدالة الجوهرية التي من شأنها أن توفر حجة مؤيدة للوصاية هي الشروط الأخرى للمبدأ الأول؛ أي شرط حماية

الحريات اللاسياسية[43]. سأعود إلى هذا لاحقًا. أما الآن فيكفي أن أقول إن الدعوة إلى الإخضاع المؤسَّسي محدودة بسقف أولوية الحرية.

لكن، لنفترض أننا متفقون على أن شخصًا معينًا ديمقراطيٌّ إذا كان يرى أن الديمقراطية هي الفضلى من وجهة نظر العدالة. لعلّه يرى ذلك، جزئيًّا، لأن المرجَّح أكثر هو أن يكون الحكم الديمقراطي أفضل من البدائل على صعيد التمخض عن تشريعات عادلة وفعالة. والديمقراطيون، بهذا الفهم، لا يفضلون إبدال النظام الديمقراطي بأي شيء آخر. لعلهم مستعدون أن يضعوا تواقيعهم على تقدير تشرشل الذي قال إن الديمقراطية هي صيغة الحكم الممكنة الأكثر سوءًا، إذا استبعدنا جميع صيغ الحكم الأخرى. إلا أن ديمقراطيًّا، من النمط الذي نحن بصدده، قد يرى أيضًا أننا لسنا «ملزمين» بالانصياع لأي قرارات جماعية، حتى لقرارات ديمقراطية، إلا إذا كانت عادلة. لنطلق على مثل هذا الديمقراطي اسم «ديمقراطي الحد الأدنى» [ديمقراطي معتدل]. فديمقراطيو الحد الأدنى ديمقراطيون لأنهم لا يفضلون إبدال النظام الديمقراطي بشيء آخر، ولكنهم «أدنويون» [قائلون بحد أدنى] لأنهم يرون أن العلم بعلل الديمقراطية لا يوفر أيَّ سبب لإطاعة تشريعات تُعدّ ظالمة من حيث الجوهر.

إلا أن العدالة كإنصاف لا تقود إلى مثل هذه النزعة الأدنوية. تذكروا أن اختيار دستور ديمقراطي يعكس حكمًا بشأن أفضل الأساليب لتلبية شروط مبدأ المشاركة جنبًا إلى جنب مع شروط العدالة الأخرى. افترضوا أننا نرى أن دستورًا ديمقراطيًّا من نوعية معينة هو أفضل السبل لتأمين تلك المطالب. إن تلبيته مطلب مبدأ المشاركة سيشكل أحد الأجزاء المهمة من الدعوة إلى مثل ذلك الاستنتاج؛ فالدعوة إلى دستور ديمقراطي ليست مستندة إلى مجرد الزعم القائل بأنه يساعد على تعزيز التشريع العادل. وافترضوا أننا نقر بأن الحكم الأكثري هو أحد عناصر أي دستور ديمقراطي، لأن القرارات المتمتعة بتأييد الأكثرية، القرارات المتخذة في إطار دستور ديمقراطي ويُقدّر أنها مفعّلة بنوع

(43) مع أنه مسموح، كما ألمحت من قبل، استخدام المبدأ الثاني لدى الانتقاء من بين صيغ الديمقراطية.

من الاهتمام بالعدالة، تكون أميل إلى خدمة العدالة. زيدوا الآن أن علينا واجبًا طبيعيًا يقضي بدعم مؤسسات عادلة وتعزيزها، ولا سيّما، واجبًا طبيعيًا يقضي بـ «الامتثال للمؤسسات العادلة والقيام بنصيبنا فيها» (p. 293) - ذلك طبيعي لأنه يُلزمنا، بصرف النظر عن أي أفعال طوعية من جانبنا. ولأن الدستور الديمقراطي عادل، وإحدى صيغ الحكم الأكثري جزء أساس من أي دستور ديمقراطي، فإن من واجبنا أن نذعن لجملة القوانين الصادرة عن أحكام الأكثرية في إطار ترتيبات ديمقراطية، حتى حين نحكم على تلك القوانين بأنها مشوبة بشيء من الظلم (p. 311). من غير المعقول، آخر المطاف، أن نتوقع صدور قوانين عادلة فقط عن أي عملية سياسية. وعند التطرق، بعد ذلك، إلى أسباب الامتثال، مميزة عن العدالة ذاتها، فإن للديمقراطية أولوية معينة. وبقدر أكبر من الدقة، ينطوي علم الأمراض الديمقراطية، نظرًا إلى عدالة أي دستور ديمقراطي والواجب الطبيعي الذي يقضي بالامتثال للمؤسسات العادلة، على أهمية ذات شأن بالنسبة إلى مسألة الدعوة إلى الانصياع لقوانين، حتى لو حكمنا عليها بأنها ظالمة.

لنعد الآن إلى النقطة التي طرحتُها من قبل: نقطة أن العدالة تشترط صيغة معينة لدستور ديمقراطي، وأن الاعتبارات الوحيدة لتوفر ما يكفي من الوزن لتبرير القيود على العملية الديمقراطية توفرها حريات أخرى مغطاة بالمبدأ الأول، حريات دينية مثلًا. وهكذا، فإن العدالة كإنصاف متناسبة مع نظام مراجعة قضائية في التشريع؛ ليس، بالتأكيد، مع مراجعة قضائية لضمان تلبية مطلب المبدأ الأول، أي، مطلب الحماية الملائمة للحريات الأساسية، بل يمكن القول إن مثل هذه المراجعة تستدعي، وصاية قضائية على الشعب[44].

(44) الهواجس بشأن الوصاية القضائية والشكوك المحيطة بالمحكمة العليا الأميركية، بوصفها ضامنة للحقوق، كانت موضوعات مطردة دائمة الحضور في كتابات روبرت دال. انظر: Robert Dahl, «Decision-Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policy-Maker,» *Journal of Public Law*, vol. 6, no. 2 (1957), pp. 279-95; *Democracy and its Critics*, Chap. 13; *On Democracy*, p. 121,

ولإلقاء الضوء على النقاش الحديث، انظر: Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 1-38; Robert Post, *Constitutional Domains: Democracy, Community, and Management* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995); Frank Michelman, *Brennan and Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 1999); Waldron, *Law and Disagreement*, Section III; Cass Sunstein, *One Case at a Time: Judicial Minimalism on the Supreme Court* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), =

هذا الانشغال بالديمقراطية والمراجعة القضائية يثير قائمة طويلة من الأسئلة التي أستطيع هنا أن أكتفي بمجرد التلميح إليها. ثمة أربع نقاط أساسية بالنسبة إلى أغراض هذا البحث.

1. مع أن العدالة كإنصاف تتناسب مع المراجعة القضائية، فإن أفكارها الجوهرية لا تشترط حماية الحريات الأساسية عبر مراجعة تجريها محكمة غير منتخبة للتشريع الوطني لاختبار دستوريته[45] (PL, pp. 234-235). حقًّا، من الصعب رؤية مدى قدرة أي نظرية عادلة جدية - بله نظرية تفترض أن لدى المواطنين في أي نظام ديمقراطي إحساسًا بالعدالة، ويستمدون الحيوية منها - على التمخض من دون قدر ذي شأن من الجدل التجريبي الإضافي عن نتيجة مؤسسية من هذا النوع[46].

من المؤكد أن العدالة تشترط حماية الحريات الشخصية والسياسية الأساسية. إلا أن من شأن تلك الحريات، من حيث المبدأ، أن تحميها حماية ملائمة عمليةٌ ديمقراطية يبادر فيها مواطنون وممثلون منتخبون إلى المصادقة على مبادئ العدالة والتصرف بانضباط ذاتي داخل الحدود التي ترسمها تلك المبادئ[47]. قد يرى بعض المواطنين أن محكمة عليا يجب أن تضطلع

= من شأن أي مناقشة شاملة أن تستدعي الانتباه إلى الممارسات المختلفة في أنظمة حقوقية مختلفة موضوعة في سلة واحدة تحت عنوان «مراجعة قضائية» بالذات. لمناقشة المكانة الديمقراطية الملتبسة لأسلوب «القانون العام» تحديدًا في المراجعة القضائية الأميركية، انظر: Antonin Scalia, *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

(45) توضيحًا لصفة «التشريع القومي». انظر: Dahl, *On Democracy*, p. 121.

(46) من المؤسف أن «بدع» المراجعة القضائية ليست مفهومة جيدًا. والشيء نفسه قد يقال افتراضيًّا عن كل مؤسسة رئيسية في الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة. لمناقشة هذه النقطة، انظر Joshua Cohen and Archon Fung, «Introduction,» in: Joshua Cohen and Archon Fung *Constitutionalism, Democracy, and State Power: Promise and Performance*, 4 vols. (Brookfield, VT: Edward Elgar, 1996).

(47) للنقاش، انظر: Waldron, *Law and Disagreement*, esp. Part 3.

يرى دوركين أن إقدام محكمة ما على إبطال تشريع يقطع الطريق على حكم الذات الديمقراطي لا يفرض «ثمنًا أخلاقيًّا» - تحديدًا لا تتبع أي ديمقراطية مختزلة. لكنه يرى أيضًا أن الأحكام حول المؤسسات الأنسب للحفاظ على ترتيب ديمقراطي معين إن هي إلا مسائل تجريبية: Dworkin, *Freedom's Law*, pp. 32-35.

بدور حماية الحقوق، لأن العملية السياسية غير مرشحة لتولي مهمة «منبر مبادئ» ملائم حيث تحظى اعتبارات العدالة بالاهتمام اللازم. قد يلاحظون أن المسؤولية الطبيعية للعملية السياسية ليست القيام بعمل منبر كهذا، وربما لاحظوا أن السياسة في الديمقراطيات المستقرة الناجزة ما زالت تنظمها، إلى حد بعيد، أحزاب متنافسة ذات مصالح في كسب الانتخابات، لا في تسويغ مبادئ. وقد يصرون على أن محكمة معينة تكون ملائمة جدًا لتشكل «مثال العقل العمومي» (*PL*, p. 235) فتتولى مهمة تثقيف المواطنين وأرباب التشريع حول مبادئ دستورية وصولًا إلى تحسين نوعية الحوار العام العلني، وذلك، جزئيًا، لأنه ليس طرفًا في المساومة السياسية التقليدية، كما لا تنظمه منظمات سياسية متنافسة.

غير أن القضية تجريبية بوضوح، وأساسات العدالة كإنصاف لا تفرض تلك النتيجة. فالفكرة التي تقول إن لدى المواطنين إحساسًا بالعدالة، وهم متمتعون بحريات سياسية أساسية سبيلًا لتفعيل ذلك الإحساس بالعدالة بالنسبة إلى القرارات الجماعية، توحي بأن السياسة الطبيعية تستطيع، أقله من حيث المبدأ، أن تعمل منبرًا للمبادئ. والجزم بأن الأكثريات تسيء استخدام سلطتها أم لا متوقف جزئيًا - أو نهائيًا ربما (*PL*, p. 237) - على مضمون وقوة إيمانها بالأخلاق السياسية، لا على مجرد وجود ضوابط مؤسسية تقيد سلطتها.

بالطبع، إذا كانت تقاليد بلد معين تخوِّل المحكمة العليا ذات صلاحيات المراجعة القضائية، دورًا خاصًا على صعيد حماية الحريات، فإن المواطنين قد يعتادون على الأمر ويفترضون وجود نوع من تقسيم العمل المدروس. من شأنهم أن يفترضوا أن السياسة الديمقراطية تدور حول المساومة على المصالح، في حين تتمثل مسؤولية المحاكم بضمان بقاء مثل هذه المساومة داخل حدود إطار دستوري عادل. ليس ثمة ما يدعو المواطنين إلى أن يكونوا لامبالين بعدالة الإطار الدستوري؛ إذ سيكون صعبًا، بالفعل، بالنسبة إلى أي محكمة أن تؤدي دورها إذا كان المواطنون غير مبالين: «الحرية في أيدي الناس رجالًا ونساء؛ وحين تموت هناك، لا يستطيع أي دستور، أي قانون، أي محكمة إنقاذها...

وما دامت في تلك الأيدي، لا تكون بحاجة إلى دستور، أو قانون، أو محكمة لإنقاذها»[48]. قد يظل المواطنون مسلّمين بنوعٍ من تقسيم العمل المدروس، يعدّون حماية الدستور عملًا نموذجيًا لهيئة خاصة - ربما لـمحكمة دستورية. وحين يصبح ذلك التصور لتقسيم العمل عميق الجذور في الثقافة السياسية، فإن من شأن تأمين حمايات للحريات الأساسية عبر سيرورات سياسية طبيعية أن يغدو صعبًا[49]. ولكن الأحكام حول أفضل طرائق لحماية الحريات الأساسية ليست، مرة أخرى، إحدى السمات الرئيسية للعدالة كإنصاف، وهي الملتزمة بفكرة وجود شروط جوهرية لأي دستور ديمقراطي عادل إضافة إلى تلك الشروط العائدة للعملية السياسية المنصفة. قد يتفق ديمقراطيو الأكثريات والدساتير على ما تتطلبه العدالة إلا أنهم يختلفون حول أنواع المؤسسات التي تؤدي أفضل الخدمات لقضية العدالة.

2. من شأن الحمايات القضائية للحقوق أن تكون مبررة ليس بالعطف على حريات لاسياسية مندرجة تحت بند المبدأ الأول (حرية الضمير، مثلًا) فحسب، بل بالعطف على مبدأ المشاركة نفسه. تمامًا كما لا يمكن لحرية الضمير أن تحميها على نحو ملائم عمليةٌ ديمقراطية منصفة، كذلك، أيضًا، يمكن لحقوق المشاركة السياسية ألا تكون محمية بالطريقة نفسها. حقًّا، يكمن أحد التبريرات الرئيسية للمراجعة القضائية في كون مثل هذه المراجعة، بحسب تعبير جون هارت إيلي (John Hart Ely)، «تعزيزًا للتمثيل»: تتولى هذه المراجعة مهمة منع الأكثريات من حثّ السيرورة الديمقراطية نفسها عبر حرمان الناس من حقوق المشاركة أو التعبير بحرية عن القضايا السياسية أو ضمان أخذ مصالحهم بنظر الاعتبار كما يجب لدى اتخاذ القرارات الجماعية. وبالفعل، فإن أفضل الطرائق لـفهم بنود الدستور التي تخص الأفراد بحقوق، قد تكون، كما قال ألكسندر مايكلجون (Alexander Meikeljohn)، رؤيتها مانحة صلاحيات للمواطنين تمكّنهم

(48) Learned Hand, *The Spirit of Liberty* (New York: Knopf, 1952), p. 190.

(49) للاطلاع عن إعلان قوي للهاجس، انظر: Henry Steele Commager, *Majority Rule and Minority Rights* (New York: Peter Smith, 1943), p. 73, أنا مدين لدانيال مونرو بهذا الهامش.

من المشاركة المتساوية في عملية ديمقراطية منصفة - أي بنودًا تقيم أو تؤسس سيادة شعبية، بدلًا من رؤيتها بوصفها حمايات للأفراد من الحكومة[50]. وهكذا، فإن المراجعة القضائية، وإن كانت أفضل السبل إلى حماية الحقوق الفردية، في بعض الظروف، لا يجوز رؤيتها عاكسة لأي عداء للديمقراطية أو استعدادٍ لوضعها في خانة ثانوية جديرة بالاعتراض، بل يجب رؤيتها قابلة للنظر إليها بوصفها قائمة على أساس الالتزام بالديمقراطية، أقله، بمقدار ما تكون الحقوق محمية ومرتبطة بالمثل الأعلى للعملية الديمقراطية[51].

3. من المؤكد أن العدالة كإنصاف تبدو، مع كون مبدأ المشاركة جزءًا من مبدأ العدالة الأول، داعمة، لا على نحو غير مقنع، التفضيلَ، شرط تساوي جميع الأمور الأخرى، لحماية حريات أساسية مغطاة بالمبدأ الأول بوسائل سياسية لا قضائية. وهكذا، فإن المراجعة القضائية تفرض بالفعل قيدًا على مدى القرارات الخاضعة لسيرورات الحكم الأكثري وتفرض، لهذا السبب، قيدًا على مدى الحرية السياسية (p. 200). إذا كانت سيرورات الحكم الأكثري قادرة على توفير حماية ملائمة للحريات السياسية والشخصية، فإن العدالة توصي، إذ ذاك، بمنهج الحماية السياسي هذا[52]. وإذا لم تكن سيرورات الحكم الأكثري موفرة لحماية ملائمة، فإن العدالة تبادر، عندئذ، إلى اشتراط فرض قيود وضوابط على العملية الأكثرية، وإن لم يكن تقييدًا معممًا تعميمًا كاملًا للديمقراطية - تقييدًا فقط عندما يكون الأمر متعلقًا بحماية حقوق أساسية من سيرورة سياسية طبيعية. من الصعب أن نرى كيف لأي نظرة سياسية ديمقراطية معقولة أن تجد ضوابط

---

(50) Alexander Meikeljohn, «The First Amendment is an Absolute,» in: Philip B. Kurland, ed., *The Supreme Court Review: 1961* (Chicago: University of Chicago Press, 1961), pp. 245-66.

(51) مع وجوب إضافة أن طيف الحريات المرتبطة ارتباطًا ملائمًا مع مثل أعلى لعملية ديمقراطية هو نفسه موضع خلاف. يقول بعضهم إن الحريات الشخصية الأساسية جوهرية بالنسبة إلى الديمقراطية، مفهومة على نحو صحيح. انظر: Dworkin, *Freedom's Law*, pp. 25-26, and Cohen, «Democracy and Liberty».

(52) تنطبق هذه الملاحظة مباشرة على الرأي الوارد في نظرية، الرأي الذي يقول إن أي قيد على مدى حكم الأكثرية هو قيد على الحرية السياسية ويشترط، إذًا، تبريرًا خاصًا. إلا أنها تنطبق أيضًا على الوضع في «الحريات الأساسية»، ما يؤكد فكرة «مشروع ملائم تمامًا لحريات أساسية»: Rawls, *A Theory of Justice*, Sections, 8, and 9.

تقضي بعدم الاعتراض على رأي ديني موحد لأنه يفوز، ببساطة، بتأييد الأكثرية في منافسة سياسية منصفة.

4. يمكنكم أن تفترضوا أن الالتزام بأي تصور جوهري للعدالة مع حريات لاسياسية في المبدأ الأول، يجب أن يفضي، أقله في ظروف معينة، إلى إخضاع الديمقراطية لقضاة أوصياء. في النهاية، لكم أن تفترضوا أن الناس - وهم أصحاب سيادة في عملية التعديل الدستوري، لا من خلال وسائل أكثروية طبيعية وحسب - يسعون إلى تعديل الدستور وحرمان جماعة معينة من الحرية الدينية. من الممكن التفكير بأن العدالة كإنصاف تقضي بإمكان السماح لمحكمة معينة بتجاوز [أو بإلغاء] هذا الحكم، في حين أن نظرة تضفي على الديمقراطية والسلطة الشعبية دورًا أكثر جذرية، من شأنها، على نحو شبه مؤكد، رفض التعديل بوصفه ظالمًا، غير عادل. إلا أن المضامين المؤسسية أقل وضوحًا بكثير. لعل الشيء الذي يصح قوله ليس أن الدستور يخول المحكمة أن تعترض على التعديل، بل إن الدستور، حين يُقْدِمُ الشعب على اتخاذ مثل هذا القرار، قد تعرض للانهيار: أن اثنين من عناصره الأساسية - ضمان سلطة الشعب ومرجعيته من ناحية، وضمان حرية الضمير من ناحية ثانية - في حالة حرب، وليس ثمة أي جواب صحيح في إطار الدستور[53] (PL, p. 239).

الاستخفاف [التشويه]

عاينوا الآن التفسير الثاني لفكرة أن العدالة كإنصاف تسيء التصرف إذ تُخْضِع الديمقراطية لأحد تصورات العدالة الفلسفية. وهذا التفسير الثاني يزعم أن العدالة كإنصاف تستهين بأهمية النقاش العمومي والمشاركة السياسية: تُخْضِع المواطنين للفلاسفة. فهي تزعم أن الحياة السياسية لا تقوم على إصدار أحكام أساسية والإقدام على تبني خيارات حول كيفية العيش حياة جماعية، وماهية القواعد التي سيكون الانصياع لها مطلوبًا، بل على تنفيذ تصور للعدالة يكون

(53) مناقشة رولز حول هذه القضية على: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 238-239, تستند إلى: Samuel Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21 (Winter 1992), pp. 41f.

محتواه محددًا سلفًا عبر محاكمة فلسفية. وهكذا، فإن من شأن السياسة، في مجتمع العدالة كإنصاف المثالي، بزعم المعترضين، ألا تنطوي على أي ممارسة حقيقية «للاستقلال الذاتي السياسي». نحن نتمتع بالاستقلال الذاتي السياسي عندما نمنح أنفسنا مُثلًا وترتيبات أساسية. صحيح أن لحظات الاستقلال الذاتي السياسي العظيمة هي لحظات الاجتراح الفعلي للدساتير، غير أن السياسة، في مجتمع العدالة كإنصاف المثالي، تقوم على تحديد أفضل سبل الحفاظ على الترتيبات الموجودة (بافتراض كونها عادلة)، وعلى المبادرة إلى تطبيق مبادئ جرى تحديدها عبر الحوار والإقناع العقليين. «فكرة دساتير وقوانين أساسية صحيحة وعادلة يؤكدها على الدوام التصور السياسي الأكثر معقولية للعدالة، لا النتيجة المترتبة على عملية سياسية فعلية معينة» (PL, p. 233).

1. ليس الرد الأول، ببساطة، إلا أن نلاحظ أن هذا الاعتراض عميق التضليل إذا كان صادرًا عن «إجرائي ديمقراطي». فالعدالة، برأي الإجرائي الديمقراطي [الديمقراطي المولع بالإجراءات]، تشترط عملية ديمقراطية منصفة، إلا أنها لا تفرض قيودًا إضافية على الحصائل زيادة على ما تتمخض عنه تلك العملية. غير أن شرط عملية ديمقراطية منصفة بالذات يفرض قيودًا على السياسة. افترضوا، إذًا، أننا نقول إن الحصائل مبررة إذا، أمكن إرجاعها إلى العملية الديمقراطية المنصفة [النزيهة]، أو إلى إحدى العمليات الديمقراطية المنصفة. وافترضوا الآن أن نتيجة عملية كهذه هي سلسلة قوانين، من شأن سنها، أن يؤدي، من دون لبس، إلى الإجهاز على العملية الديمقراطية المنصفة عبر حرمان إحدى فئات الشعب من حقوقها في المشاركة أو من خلال معاقبة تأييد آراء سياسية معارضة. باختصار، افترضوا أن الديمقراطية، كما يفهمها الإجرائي الديمقراطي، تقتل الديمقراطية.

قد يردّ الإجرائيون الديمقراطيون بإحدى طريقتين. أولًا، قد يعترضون على الأنظمة، مصرّين على ضرورة صون أساسيات العملية الديمقراطية المنصفة. إلا أن إجرائيًّا ديمقراطيًّا يسوق هذا الرد يقر بأن معايير معينة - تلك المرتبطة بالإجراء الديمقراطي المنصف - مثبَّتة قبل السياسة الديمقراطية

الفعلية. حتى الإجرائي يقوم، إذا ما اختار هذا المسار الأول، باستحضار معيار مستقل عن حصائل العملية الديمقراطية قابل للتوظيف من أجل دحض وإبطال نتائج تلك العملية. لذا، فإن المشكلة لا يمكن أن تكون الواقع المجرد لوضع مثل هذه الشروط.

من المؤكد أن إجرائية دال الديمقراطية من هذه النوعية[54]. هي ليست نظرية أكثرية عن العدالة أو المشروعية تُحدِّد العدالة أو المشروعية فيها بأحكام صادرة عن الأكثرية، بل ترى، بدلًا من ذلك، أن العدالة تشترط الاعتبار المتساوي للمصالح، وذلك الاعتبار المتساوي يستدعي عملية ديمقراطية منصفة. أما إذا تمخضت العملية عن قوانين غير متناسبة مع الاعتبار المتساوي، فإن النتائج لا تكون، إذًا، عادلة ولا بد من الحفاظ على العملية المنصفة.

الخط الثاني في الرد هو أن يحاجج الإجرائي الديمقراطي بأن قرار تقويض الديمقراطية مشروع، نظرًا إلى ما فيه من علم بعلل الديمقراطية المنصفة. وإذا كان الأمر كذلك فإن من الصعب رؤية مدى قدرة الإجرائي الديمقراطي على معارضة رواية جوهرية لقصة العدالة من منطلق الاستخفاف بأهمية الديمقراطية أو الاستقلال الذاتي السياسي، بمقدار ما يكون الإجرائي نفسه ملتزمًا بالحفاظ على الديمقراطية والاستقلال الذاتي السياسي بالذات ما لم يكونا، واقعيًا، متمتعين بدعم الأكثرية وتأييدها.

2. افترضوا أن الإجرائي الديمقراطي يرد وفق المسار الأول، فيسمح بفرض قيود على القرارات السياسية حين تكون مرشحة لتقويض العملية الديمقراطية، ولكنه يرفض أي قيود جوهرية أخرى. عندئذ نكون بحاجة الى أن نسأل عن أساس هذا التمييز، عن المنطق الكامن وراء رسم هذا الخط الحاد بين الإجراء والجوهر. قد يكون أحد التبريرات المنطقية متمثلًا بتأكيد أهمية قيمة التنظيم الذاتي الجماعي: الفكرة الأساس التي تقول إن المصدر الشرعي الوحيد للقانون هو الأحكام الجماعية لشعب يفرض قوانين على نفسه. غير

---

(54) انظر: Dahl, *Democracy and Its Critics.*

أن مناشدة قيمة التنظيم الذاتي الجماعي لن تدعم تمييز الإجراء عن الجوهر لأسباب مطروحة في خطاب «الأهداف القاعدية» الذي يدافع عن الحريات الأساسية[55].

للوقوف على السبب، عاينوا الأهمية التي يعلقها مواطنون متساوون على شروط دينية وأخلاقية أساسية. نظرًا إلى تلك الأهمية، كيف يمكن أن يكون ثمة تفويض «جماعي» بقانون تنظيمي يقيد الحرية الدينية الأساس - تفويض من الشعب بوصفه جماعة مؤلفة من أعضاء متساوين - أو تفويض جماعي بإذن دستوري يسمح بتبني قانون تنظيمي كهذا؟ من المؤكد أن أي أكثرية مهتمة بمصالح جماعتها يمكن أن تفوض بقانون تنظيمي كهذا. غير أن تلك الملاحظة لا تلبث، ببساطة، أن تفرض إعادة طرح السؤال: كيف يمكن أن يكون ثمة تفويض جماعي بترتيب يمكّن الأكثرية من تبني مثل هذا القانون التنظيمي؟ افترضوا أننا نفسر فكرة التفويض الجماعي كما لو كان مشترطًا كون القوانين التنظيمية مدعومة بأسباب وجيهة، وهي فكرة أساسية في أي تصور تشاوري للديمقراطية. وافترضوا أننا نقول إن الأسباب الوجيهة هي (تقريبًا جدًّا) تلك التي نستطيع على نحو معقول أن نتوقع الاعتراف بها على أنها مقبولة من أولئك الذين تنطبق القوانين التنظيمية عليهم (أعضاء المجتمع السياسي المتساوين). ليس ثمة، إذًا، أي تفويض جماعي بمثل هذا القانون التنظيمي يكون ممكنًا، لأن الأسباب محكومة بأن تُرفض بوصفها بلا وزن كافٍ نسبة إلى أهمية الشروط الدينية والأخلاقية الأخرى في إطار آراء أولئك الذين يؤيدونها[56]. إذا كان هذا صحيحًا، فإن فكرة التنظيم الذاتي الجماعي تنطوي، إذًا، على التزامات جوهرية من ناحية، وأخرى إجرائية، من ناحية ثانية[57].

---

(55) انظر مساهمتي بعنوان: «Procedure and Substance in Deliberative Democracy,» in: Seyla Benhabib, ed., *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996), and «Democracy and Liberty».

(56) في حين أن الفئة المكلفة قد تكون شديدة التوق للاعتراض على عدم كون العبء ملائمًا، ثمة لدى آخرين سبب لا يقل وجاهة لرفع الصوت.

(57) انظر مقالي: «Democracy and Liberty».

وعن شكوك رولز حول التمييز بين الجوهر والإجراء، انظر: «Reply to Habermas,» pp. 421-433.

هكذا، فإن الدعوة إلى رسم خط فاصل بين الإجراء والجوهر من النوع الذي يسمح بالقيود على القرارات الديمقراطية، إذا كانت تلك القيود قابلة لأن تُرى بوصفها شروطًا لصون العملية الديمقراطية المنصفة فحسب، هذه الدعوة لا تستطيع أن تناشد قيمة التنظيم الذاتي الجماعي - لا تستطيع أن تناشد مبدأ أن أي شعب لا يمكن أن يكون خاضعًا لقوانين معينة إلا إذا قام هو نفسه بفرض تلك القوانين على ذاته. فتلك الفكرة، مفهومة فهمًا معقولًا، لا تدعم الإجرائية الديمقراطية بل تصورًا أكثر جوهرية للديمقراطية والحق السياسي.

3. يوحي اعتراض الاستخفاف بأن مضمون العدالة «محدد سلفًا» - بأنه معطى قبل النقاش السياسي - ولا وظيفة للسياسة إلا تطبيق مبادئ قَبْلية وضمان استقرار ترتيبات عادلة محسومة سلفًا. غير أن هذه الشكوى مضلِّلة، أقلّه على صعيدين. ففي المقام الأول، افترضوا أننا نفسر عبارة «محدد سلفًا» على أنها تعني أن لدى المواطنين، قبل السياسة الفعلية، فهمًا واضحًا لشروط العدالة كما للمنطق الكامن وراءها. تتمثل مشكلة الاعتراض، مفسَّرة على هذا النحو، بأن رولز يقدم لنا رواية ذات بعد أخلاقي - لقصة اكتساب مبادئ العدالة - تقول إننا نتوصل إلى فهم شروط العدالة جزئيًّا عبر شغل مواقع مواطنين متساوين ومن خلال المشاركة في الحوار السياسي الدائر في مجتمع المتساوين. تحديدًا، نحن نكتسب أخلاقية المبادئ - الالتزام المباشر بمبادئ العدالة والرغبة في أن نكون أشخاصًا عادلين - بعد اكتسابنا، أولًا، أخلاقية الارتباط [الألفة، الاجتماع]، حيث الارتباط المقصود هو المجتمع السياسي المؤلف من مواطنين متساوين:

> على نحو طبيعي تمامًا لا تلبث أخلاقية الارتباط أن تقود إلى اطّلاع على معايير العدالة. وفي أي مجتمع حسن التنظيم ليست تلك المعايير فقط، على أي حال، ما يحدد التصور العمومي للعدالة، بل يكون المواطنون المهتمون بالشؤون السياسية، وأولئك الذين يشغلون مناصب قانونية، وتشريعية، وقضائية وغيرها، مطالبين دائمًا بتطبيقها وتفسيرها. كثيرًا ما يتعين على هؤلاء أن يتبنوا وجهة نظر الآخرين، لا لمجرد الوقوف على ما سيريدونه وربما يفعلونه، بل بهدف تحقيق توازن معقول بين دعاوى

متنافسة، وبغية تكييف المُثل العليا الثانوية المتنوعة لأخلاقية الارتباط. فوضع مبادئ العدالة موضع التطبيق العملي يتطلب أن نبادر إلى تبني المواقف المحددة بمسلسل المراحل الأربع... وآخر المطاف، يبلغ المرء مستوى استيعاب هذه المبادئ وفهم القيم التي تؤمنها، مع الإحاطة بمدى كونها لمصلحة الجميع (p. 414).

هكذا، فإن تفسيرًا طبيعيًا واحدًا لزعم أن مبادئ العدالة معطاة سلفًا ومطبقة ببساطة عبر المشاركة السياسية يجعل الزعم زائفًا ببساطة. فالسياسة تُفهم جزئيًا على أنها سيرورة تعلُّم يُكتسَب من خلالها مبدأ المساواة والحرية وجملة القيم السياسية التي يمفصلانها وصولًا إلى تمثلها.

ولكن هذه الملاحظات والاقتراحات عن اكتساب مبادئ العدالة هذه قد تفيد في تأكيد قوة تفسير ثانٍ للاعتراض. وهكذا، فإن من الممكن أن يقال إن محتوى المبادئ معطى سلفًا، على الرغم من أن هذه المبادئ تُستوعَب جزئيًا عبر الارتباط السياسي. فمحتوى المبادئ والبنية الأساس التي ترضيها معطاة لنا، وليس دورنا، بوصفنا مواطنين، إلا تمثُّل المحتوى والحفاظ على البنية من دون مساس. إلا أن استقلالنا الذاتي السياسي محدد بواقع أن محتوى المبادئ وما يوازيه من بنية أساس موجودان سلفًا، وليسا، فعليًا، من اختيارنا.

4. الاعتراض الوارد للتو مختل لسببين. أولًا، لنفترض - مع رولز - أن مؤسسات الديمقراطية الدستورية عادلة، ولنفترض أيضًا أن تلك المؤسسات موجودة سلفًا، إلا أن استمرارها ليس، مع ذلك، مضمونًا بل هو يشترط عمل الجيل الراهن. فإعادة إنتاجها تتوقف علينا. افترضوا الآن أننا نعيد إنتاج مؤسسات النظام الديمقراطي الدستوري - بالانصياع للشروط التي تفرضها علينا وبدعمها بطرائق أخرى - لأننا نؤمن بأن تلك المؤسسات هي مؤسسات عادلة. ومن ثم فنحن، أقله بأحد المعاني، كاملو الاستقلال السياسي: نعطي أنفسنا المؤسسات التي تحكمنا، لا من طريق ابتكار تلك المؤسسات، بكل تأكيد، بل عبر صونها وإدامتها في ضوء فهمنا الخاص للأخلاقية السياسية. مرة أخرى، تجدر الملاحظة أن شيئًا موازيًا لطريقة هذه القضية ينبثق بالنسبة

إلى أي إجرائي ديمقراطي. افترضوا أن إجراءات ديمقراطية منصفة موجودة سلفًا. إذًا، لا يستطيع المواطنون اختيار مؤسساتهم، إلا أنهم يستطيعون الحفاظ عليها لأسباب وجيهة. وإذا كان ثمة أي قيد على الاستقلالية السياسية (وأنا لست متأكدًا من السبب)، فإنه ينطبق بالقوة نفسها على وجهتي النظر: النظرة الجوهرية إلى العدالة والتصور الإجرائي الديمقراطي. وإذا كان ثمة أي حد، فهو نابع من الظروف، لا من محتوى النظرة إلى العدالة - تحديدًا، لا من كونه تصورًا جوهريًّا للعدالة.

كذلك، يمكن أن يقال، في ضوء التزامنا بمبادئ العدالة، وبمقدار ما ليست المؤسسات معطاة لنا ببساطة، إن المبادئ نفسها معطاة لنا. محتواها محدد بنظرية فلسفية، وبقدر أكبر من التحديد بكونها مختارة في وضع أصلي افتراضي. ولكن افترضوا الآن أننا نبادر، جدلًا، إلى التسليم بأن من شأن المبادئ أن تُختار في الوضع الأصلي من جهة، وبأن الوضع الأصلي يمثل نهجًا طبيعيًّا لالتقاط فكرة بتنا نتبناها سلفًا عن قيود وحجج مؤيدة عن مبادئ عدالة من «أجل مجتمع ديمقراطي»، من جهة ثانية. لماذا، إذًا، يتعين على توفر حجة قوية مؤيدة للمبادئ - قضية ملزمة، لنفترض، من أجل استنتاج أنها المَفْضَلة الأفضل لجملة الاعتبارات والقيود ذات العلاقة المفروضة على الخطابات - أن تقودنا إلى اعتقاد بأن استقلالنا السياسي عرضة للمساس إذا ما عملنا بموجبها؟ من المؤكد أننا لا نعطي أنفسنا المبادئ، بمعنى فبركتها، وتركيبها، وتصديقها عبر فعل اختيار متطرف لا أساس له، أو عبر اكتشافها للمرة الأولى. إلا أن المبادئ مستندة إلى أساس النظر إلى الأشخاص على أنهم أحرار ومتساوون، وهو موقف يعبَّر عنه في ممارسات ديمقراطية.

افترضوا، بعد ذلك، أننا نتبع الدعوة إلى المبادئ الجوهرية ونفهم الأسباب الموجبة لتصديقها - ولا سيّما أنها تمفصل فكرةَ منظومةِ تعاونٍ منصفة بين أشخاص أحرار ومتساوين. فلماذا، إذًا، نواجه أي تقييد للاستقلال حين نتبع المبادئ؟ نحن نفهم أسباب المبادئ، ونسلّم بها في ضوء تلك الأسباب، ونعيد إنتاج المؤسسات لأننا قابلون بالمبادئ. كيف يمكن فهم إمكان تقديم

الخطاب بوصفه مسألة حول قيام أناس أحرار ومتساوين بالاختيار في ظل شروط افتراضية توحي بقيود على الاستقلال السياسي بعد رؤيتنا خطاب الاختيار الافتراضي مجرد طريقة للتعبير عن شروط على الدفاع عن مبادئ موجهة إلى أشخاص؟ ليس الأمر كما لو أن الأشخاص الفعليين مقيدون بقرارات افتراضية؛ فالأشخاص الفعليون مسترشدون، بدلًا من ذلك، بآرائهم الفكرية الخاصة حول شروط معقولة مفروضة على مبادئ العدالة التي لا تلبث أن تُحول إلى دفاع عن المبادئ عبر الوضع الأصلي. كقاعدة عامة، لا تكون استقلاليتي مقيدة إذا ما تصرفت وفق نتائج أدرك أنها خارجة من أرحام مقدمات أقبل بها (فاستقلاليتي لا تكون محدودة إذا ما استخدمتُ مبرهنة بايبس (Bayes's theorem) قيدًا على درجات اعتقادي مع الأخذ بالاعتبار قبولي ببداهيات نظرية الاحتمالات). قد لا تكون المبادئ جيدة الدعم بالطبع، إلا أن ذلك مستوى مختلف من الاعتراض. إذا كانت جيدة الدعم، فإن للهواجس حول القيود على الاستقلال السياسي قوة ملتبسة.

تُبقي هذه الملاحظات فيضًا من القضايا المتعلقة بحكم الذات من دون حل. وعلى وجه التخصيص، كيف يستطيع أي شخص، في مجتمع حسن التنظيم مُجْمِع على مبادئ جوهرية للعدالة، أن يكون مستقلًا سياسيًا وهو مؤمن بأن القوانين النافذة (حتى عناصر من الدستور) ليست مبررة بمبادئ متمتعة بقدر واسع من الموافقة ومعبرة عن آراء ديمقراطية حول المساواة؟ لكن هذا السؤال يبرز بقوة موازية بالنسبة إلى أي نظرة إجرائية إلى الديمقراطية أو العدالة لأن الاختلافات حول القوانين، وحول إن كانت صيغة الديمقراطية النافذة الأنسب لضمان حكم الذات ستبقى موجودة على الدوام. يضاف إلى ذلك أن نصير المبادئ الجوهرية يستطيع أن يجادل قائلًا إن أي عملية ديمقراطية مفتوحة تُخْضِع صانعي القرار السياسي لـ «التفجر الشامل لزحمة الآراء وتمفصلات المصالح في المجتمع» تساهم في إقناعنا بأن القوانين النافذة (بما فيها الدستور) هي بين تلك التي كان يمكن تبنيها في أي بيئة دستورية أو

تشريعية مثالية[58]. مرة أخرى، لا يبدو غياب الاختيار الفعلي عامل استخفاف بحكم الذات الديمقراطي.

5. أخيرًا، يقوم اعتراض الاستخفاف على افتراض أن العدالة كإنصاف تختزل صنع القرار السياسي إلى تطبيق مبادئ موجودة سلفًا. إلا أن هذه الشكوى مضللة. لا شك في أن العدالة كإنصاف تشتمل على مبادئ عدالة هادفة إلى إرشاد أحكام المواطنين السياسية، وتتمتع، على هذا الصعيد، بطموح مغاير للإجرائية الديمقراطية. فالإجرائية الديمقراطية هذه تقدم رواية لقصة صنع مشروع لقرارات جماعية ولكنها هي نفسها لا تعرض أي ريادة لأحكام مواطنين منخرطين في ذلك الإطار. ربما هم مدفوعون بمصالح فردية أو جماعية، أو بآراء أخلاقية أو دينية (فرضًا)، إلا أن شيئًا في الإجرائية الديمقراطية لا يتناظر مع تصور المساواة الديمقراطية في العدالة كإنصاف.

غير أن توافر المبادئ الجوهرية للعدالة لا يستأصل الاختلاف السياسي أو الحاجة إلى حوار وحكم سياسيين، حتى لو افترضنا أن جميع المواطنين يتبنون المبادئ الجوهرية نفسها. فلدى تطبيق مبدأ الفرق، مثلًا، يتعين على المواطنين أن يكونوا سلفًا قد قرروا كم سيدخرون، ومبدأ الادخارات العادل لا يملي معدل ادخارات خاص. وهكذا، فإن الاختلافات حول مدى الالتزامات إزاء أجيال المستقبل محكومة بأن تبرز وتغني حوارات حول مستلزمات العدالة العابرة للأجيال بوصفها صادرة عن مبدأ الفرق. يضاف إلى ذلك أن قضايا سياسية كثيرة لا تثير مسائل عدالة كما هي مفهومة في العدالة كإنصاف (كثرة من القضايا حول حماية البيئة، مثلًا، لا تفعل ذلك). وحين لا تكون قضايا العدالة ماثلة للعيان، لا يكون ثمة أي مبادئ قَبْلية للتطبيق، فنبقى مع سياسة قائمة على عنصري المصالح والقيم.

أزيد وأقول إن تطبيق مبادئ العدالة بالذات يستدعي حكمًا، مثلًا، حول نوع الدستور الذي يؤمّن الحماية الفضلى للحريات السياسية والشخصية،

---

(58) انظر: Michelman, *Brennan and Democracy*, esp. pp. 57-60.

وحول ما إذا كان قانون مقترح يمثل تجاوزًا فظًا لإحدى الحريات الأساسية، أو حول مدى تجاوز جهود ضمان المساواة بالفرص للخطوط الحمراء. عاينوا الجدل الراهن في الولايات المتحدة حول تمويل الحملات الانتخابية. لدى ترجمته إلى لغة العدالة كإنصاف، ليس الاختلاف إلا حول ما إذا كان جائزًا وكيف تقيّد حرية متمتعة بحماية المبدأ الأول - حق التعبير السياسي - لضمان قيمة الحرية السياسية المنصفة التي هي أيضًا أحد شروط المبدأ الأول. قد يختلف دعاة العدالة كإنصاف حول التوازن الملائم[59]، كما يختلفون حول كل واحدة من المسائل السياسية الجوهرية الكبرى التي ظلت موضوعات نقاش وجدل على امتداد الجيل الماضي في الولايات المتحدة، بما فيها الإجهاض، والمبادرة الإيجابية، والإصلاح الضريبي، وتمويل الحملات الانتخابية، والرعاية الصحية، والاختيار والتمويل التعليميان، وضبط السوق، وإصلاح نظام الرفاه. لا تقوم العدالة كإنصاف بقطع الطريق على مناقشة هذه القضايا، بل تقترح شروطًا لا بد من توفيرها لعملية الحوار حولها[60].

على هذا الصعيد، تبقى العدالة كإنصاف مثل أي نظرية عدالة معقولة ومقبولة أخرى. ثمة ألفيون يتجادلون حول ما إذا كان مبدأ الأذى يسمح بتشريعات إباحية وتشهيرية حاقدة، وديمقراطيون تحرريون يتساجلون حول

---

(59) لعلهم شبه واثقين من رفض الفكرة الواردة في قضية *Buckley v. Valeo*، فكرة عدم جواز السماح بتقييد كمية الكلام لضمان المساواة السياسية. للمناقشة انظر: John Rawls, «Basic Liberties,» pp. 356-363, and Joshua Cohen, «Money, Politics, Political Equality,» in: Alex Byrne, Robert Stalnaker and Ralph Wedgwood, *Facts and Values* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).

(60) آمي غوتمان ودنيس طومبسون يطرحان الفكرة الجوهرية التي تقول إن من شأن حتى التوافق على مبادئ رولزية النكهة للعدالة أن يترك مجالًا ذا شأن للتعارض السياسي وأن أي رواية جوهرية لقصة العدالة ستترك حتمًا (ومن الصواب أن تفعل) كثيرًا من العمل للعملية الديمقراطية التشاورية التي توفر إمكانية عكس المبادئ على القوانين والخطة أو السياسة. يضاف أن المشاركين في العملية سيتعارضون كما يبين مثال تمويل الحملات الانتخابية، حول ما هو أكثر من مسائل متعلقة بالحقيقة اللاتقويمية. انظر: Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 34-37,

غوتمان وطومبسون يخطئان في إيراد جواب رولز الخاص، ولكنهما على صواب حين يشيران إلى أن رولز قليل الكلام حول الخطاب السياسي في المجتمع المثالي للعدالة كإنصاف.

أنواع التعليم التي تكون، إلى درجة كافية، خيرًا عامًّا لتسويغ الدعم الضريبي[61]. فتوافر مبادئ مرشدة للحكم لا يلغي الحاجة إلى الحكم ولا يؤدي، إذًا، إلى استئصال الاختلافات الناتجة عن وجود (وهي موجودة غالبًا) فروق وجدانية على صعيد الأحكام السياسية بين أناس يتبنون المبادئ الأساسية عينها. كذلك لا يقوم الاختلاف المعقول بين موالين جادين بتسليط الضوء على أي إخفاق لمبادئ، أو بالكشف عن مدى خواء هذه المبادئ. هو يبين، بدلًا من ذلك، أسلوب عمل المبادئ السياسية على الدوام: فهذه المبادئ توفر مساحة مشتركة، عامة للمحاكمة، مساحة تمكّن أطرافًا وأحزابًا تتبادل الاحترام من استكشاف نقاط اختلافها. فلا ألوان عدم اليقين الظاهرية ولا نظيرتها الفعلية تنطوي على النزعة العدمية.

ولكن...

يبقى مجتمع العدالة كإنصاف الحسن التنظيم مفتقدًا شيئًا نعطفه على السياسة الديمقراطية[62]. وهذا الغياب عائد، باعتقادي، إلى افتراض أن الجميع، في مجتمع العدالة كإنصاف حسن التنظيم، يضعون تواقيعهم على التصور نفسه للعدالة. «فالوضع الأصلي متميز بكون الإجماع ممكنًا... علاوة على ذلك، سيصح الشيء نفسه على الأحكام المدروسة لمواطني أي مجتمع حسن التنظيم مضبوط ضبطًا فعالًا بمبادئ العدالة. الجميع متمتعون بالإحساس بالعدالة ذاته ما يؤدي، من هذه الناحية، إلى جعل أي مجتمع حسن التنظيم متجانسًا. والحوار السياسي يناشد هذا الإجماع الأخلاقي» (p. 232). وكما يمكن لروسو أن يقول، فإن لدى المجتمع السياسي الذي يتأمله رولز في نظرية إرادةً عامة حاسمة، مضمونها وارد في مبادئ العدالة. حتى في ليبرالية، حيث تؤخَذ التعددية حول العقائد الأخلاقية، والدينية، والفلسفية مأخذ سمة أساس لأي

(61) للوقوف على الأساسيات انظر: Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 376-394, and Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 85-98.

(62) يقر رولز بهذا الهاجس بقوة خاصة في مقدمة الطبعة الشعبية لكتاب: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xxxviii, xlviii-l.

مجتمع ديمقراطي، بدا رولز رافعًا راية نوع من الإجماع على تصور (سياسي) معين للعدالة بين أنصار وجهات نظر شاملة مختلفة (*PL*, p. 35). أقول «بدا» لأن مقدمة الطبعة الأخيرة تؤكد أن الديمقراطيات تشتمل على تعددية تصورات سياسية ليبرالية معقولة للعدالة، كما على تعددية عقائد شاملة، وأن الوحدة والاستقرار الاجتماعيين يتعذر بلوغهما، على الصعيد العملي، عبر التوافق على كل تفصيل من تفاصيل تصور محدد للعدالة[63].

السياسة الديمقراطية تلوذ باستبعاد النقاش حول الثوابت، وحول الشؤون الأساس - استبعاده لا عبر حظر الحوار (حظر التفوه بأمور سخيفة)، بل من خلال إضفاء الصفة المثالية عليه - لأن أي مجتمع حسن التنظيم محكوم بأن يكون متجانسًا في فهمه للعدالة. افترضوا، إذًا، أننا نحذو حذو رولز ونقول «تبقى مناشدة المصلحة العامة أحد الأعراف السياسية لأي مجتمع ديمقراطي» (p. 280). يتولى مبدأ الفرق مهمة إلباس مضمون هذا العرف ثوبًا خاصًا، تزويده برواية محددة لقصة كيفية عمَل أشكال اللامساواة لمصلحة المنفعة المشتركة: «لأن التعظيم لأكثر من وجهة نظر واحدة متعذر، يكون طبيعيًا، نظرًا إلى مزاج أي مجتمع ديمقراطي، استبعاد تلك [وجهة النظر] العائدة إلى من هم الأقل استفادة وتعزيزُ آفاقهم المستقبلية...» (pp. 280-281). لنفترض أن هذه الرواية صحيحة. انسجامًا مع تأييدهم لثوابت أي دستور ديمقراطي، يبقى المواطنون، والممثلون [النواب]، والأحزاب، قادرين على تبني آراء بديلة حول أفضل سبل لفهم ذلك العرف. إذا صادقنا على العدالة كإنصاف، فنحن ملزمون بأن نعدّ محاكمتهم خاطئة. غير أن وجهات نظر أخرى - مثلًا، تصورات «مختلطة» للعدالة تضع حدًا أدنى مقبولًا للعدالة، ولكنها لا تشترط تعظيم الحد الأدنى - ليست غير معقولة (pp. 309-310). ويمكننا توقع ازدهار مثل هذه البدائل في أي مجتمع ديمقراطي، و«أن تتنافس في ما بينها» (*PL*, p. xlviii). وهكذا، يقول رولز إن الأحزاب السياسية المتنافسة في أي نظام ديمقراطي دستوري «يجب أن تطرح تصورًا معينًا للخير العام» (p. 195). إلا أننا في أي نظام ديمقراطي جيد

---

(63) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xlviii-l.

الأداء نتوقع من الأحزاب المختلفة أن تطرح تصورات مختلفة، لا مجرد خطط وسياسات متباينة مفعَّلة بنظرة أحادية واحدة. نريد أن نرى العدالة نافذة، ونرجو أن تكون الأحزاب الرئيسة كلها ملتزمة بالدفاع عن دستور عادل. ما زال الحوار المنظم بين أحزاب متنافسة حول آراء متبارية حول العدالة يعبّر عن خلافات بين المواطنين من ناحية ويمكّنهم، من ناحية ثانية، من الاضطلاع بمسؤولياتهم المدروسة عبر تمثيل بدائل معقولة(64). ليس مثل هذا الحوار، على ما يبدو، دليل إخفاق للنظام الديمقراطي، بل لعله جزء من أي ديمقراطية ناجحة الأداء.

إذا كنا راغبين في السؤال عن جذور المشكلة الكامنة في افتراض الإجماع على تصور معين للعدالة في أي مجتمع حسن التنظيم، فإن من المفيد أن نلاحظ ما يقوله رولز دفاعًا عن هذه الفرضية. إنه، مباشرة بعد الفقرة التي يقول فيها إن «الحوار السياسي يناشد هذا الإجماع الأخلاقي»، يتساءل عما إذا كانت «فرضية الإجماع» هذه مستندة إلى فلسفة سياسية استثنائية في مثاليتها. ثم يلاحظ، رافضًا ذلك الادعاء، أن الفلسفتين النفعيتين لكل من هيوم وسميث، لا آراء كانط وهيغل المثالية فقط، تتضمنان اقتراح أن «هناك منظورًا ملائمًا يمكن اعتماده التماسًا للإجماع حول المسائل الأخلاقية، أقلّه، بين أشخاص عقلانيين متوفرين على معلومات ذات صلة متشابهة وكافية» (p. 233). ثم يتابع ليقول إن «فكرة الإجماع بين أشخاص عقلانيين كامنة «في طول تراث الفلسفة الأخلاقية وعرضه» [التأكيد مضاف]». فمثال الإجماع السياسي حول تصور للعدالة ملائمٌ، إذًا، لأن الفكر الأخلاقي يقوم، نموذجيًا، بجلب توقع الإجماع معه - أقلّه، في ظل شروط تفكّر مثالية.

إلا أن السياسة والأخلاق أمران مختلفان: فالفكر الأخلاقي يهتم جزئيًا بما يتعين «عليّ» أنا أن أفعله في عالم لا يراه آخرون كما أراه أنا تمامًا، أما السياسة الديمقراطية فمشغولة البال بما يجب «علينا» نحن أن نفعله حين لا تكون رؤية

(64) للمناقشة، انظر: Committee on Political Parties of the American Political Science Association, «Toward a More Responsible Two-Party System,» *American Political Science Review,* vol. 44 (September 1950), Supplement, pp. 1-96, and Charles Beitz, *Political Equality* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 114-16, and pp. 180-185.

بعضنا مماثلة لرؤية بعضنا الآخر. وكما جادل رولز في ليبرالية، لا نستطيع، على نحو معقول، أن نطالب، أو حتى أن نتوقع فلسفة أو عقيدة أخلاقية واحدة متمتعة باحتضان مواطنين في مجتمع ديمقراطي، وإن رأينا أن من شأن وجهة نظر معينة أن تحظى بتأييد الجميع في ظل ظروف مثالية. من الخطأ، إذًا، أن يدافَع عن معقولية فرضية الإجماع السياسي هذه أو تلك بالإشارة إلى دور توقعات إجماع في إطار فكر أخلاقي. فما إن ننفض أيدينا من توقع الإجماع الأخلاقي في أي نظام ديمقراطي، حتى نصبح ملزمين بالتخلي أيضًا عن توقع الإجماع السياسي. من المعقول أن نتوقع إقدام جميع الأعضاء على التسليم بتصور العدالة نفسه، وربما بفضل السياسة الديمقراطية التي تمكنهم من الاختلاف.

قد تكون العدالة كإنصاف تصوُّرَ العدالة الأكثر معقولية في أي مجتمع حسن التنظيم. إلا أننا لا نستطيع أن نتوقع كون المجتمع الديمقراطي الأكثر معقولية مستندًا إلى أساس نوع من التوافق على العدالة. فما سبيل التوصل إلى التصور الأكثر معقولية للعدالة في ظل الصيغة الأكثر معقولية للديمقراطية؟ يبقى هذا السؤال مطروحًا بكل أبعاده.

الفصل الثالث

رولز عن التبرير

ت. م. سكانلون

يطرح رولز ما يمكن اعتباره ثلاث أفكار عن التبرير: نهج التوازن الفكري، واشتقاق مبادئ الوضع الأصلي، وفكرة العقل العمومي. قد تبدو هذه في نوع من التضارب. فالتوازن الفكري يبدو نهجًا حدسيًّا و«استقرائيًّا». وفق أحد التفسيرات الطبيعية، تبرِّر المبادئ بقابليتها لتفسير تلك الأحكام التي تشعرنا بأعلى درجات الثقة. أما خطاب الوضع الأصلي فهو، على النقيض من ذلك، أكثر اتصافًا بالصفتين النظرية و«الاستنتاجية»: مبادئ العدالة مبررة إذا كانت مشتقة بالطريقة السليمة، والمؤسسات عادلة إذا كانت مؤكِّدة لهذه المبادئ، وعمليات توزيع معينة عادلة إذا كانت نتاجات مؤسسات عادلة. صحيح أن التبريرات التي تلبي شروط العقل العمومي ليست بحاجة لأخذ هذه الصيغة الخاصة، غير أنها محدودة بطريقة مغايرة لبحث المرء عن التوازن الفكري. وفكرة العقل العمومي ترى أن مسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية يجب حلها عبر مناشدة قيم سياسية يجد فيها جميع أفراد المجتمع، بصرف النظر عن نظرتهم الشاملة، ما يدعوهم إلى الاهتمام بها. وهذه أكثر تقييدًا من فكرة التوازن الفكري، إذ ليست جميع أحكام الفرد المدروسة، أو حتى جميع أحكامه المدروسة حول العدالة، ملزمة باجتياز هذا الاختبار.

في هذا القسم I سأعاين هذه الأفكار الثلاث، وأدرس كيف يترابط بعضها

بعض، بحسب رأي رولز. وسيتعين علي أن أخصص أكثر الكلام لفكرة التوازن الفكري، لأنها مفتوحة على عدد من التفسيرات المختلفة، وكانت هدفًا لشيء من الجدل.

I

بداية، ثمة سؤال عما إذا كان نهج التوازن الفكري هو في الحقيقة فكرة تبرير تضاهي الفكرتين الأخريين اللتين أتيت على ذكرهما. فـ «التبرير» يمكن فهمه بطريقتين. من ناحية، ليس زعم أن أي «مبدأ» أو «حكم» مبرر إلا تأكيدًا بأنه مؤيد بأسباب وجيهة أو كافية. غير أننا، من ناحية ثانية، نتحدث أيضًا عن وجود ما يسوغ «للشخص» ما اعتناق رأي محدد. ومثل هذا الزعم يعني أنه معتنق لذلك الرأي لأسباب يراها هو، على نحو معقول، أسبابًا وجيهة وكافية. وبهذا المعنى، فإن أي شخص يمكن أن يكون مبررًا في قبول مبدأ ما (لأسباب معينة)، وإن لم يكن المبدأ نفسه مبررًا لوجود عوامل أخرى، مثلًا، (عوامل يتعذر توقع تنبهه إليها) تقوض القوة التبريرية للاعتبارات التي يراها أسبابًا له. والزعمان اللذان يسوقهما رولز دفاعًا عن خطاب الوضع الأصلي وفكرة العقل العمومي إن هما إلا أطروحتان في أول هذين المعنيين: يدعيان وصف أنواع الاعتبارات التي تستطيع «تبرير» أي زعم عن العدالة (أو عن «أساسيات دستورية»). أما في حالة التوازن الفكري فقد لا يكون معنى التبرير المعتمد واضحًا. قد يكون قبول شخص ما لمبدأ معين مبررًا إذا كان يفسّر أحكامه المدروسة في التوازن الفكري، وليس ثمة ما يدعو الشخص إلى تعديل هذه الأحكام أو هجرها. غير أن ذلك لا يعني أن «المبدأ» قد بُرّر. ومسألة إن كان مبررًا أم لا ستتوقف على هذه الأحكام المدروسة. ولحسم المعنى الذي يكون به نهج التوازن الفكري نهج تبرير، والإجابة عن أسئلة أخرى عنه، لا بد لي، أولًا، من أن أقدم وصفًا تفصيليًا لهذا النهج.

لمسار نهج التوازن الفكري، بخطوطه العريضة (الخاضعة للمزيد من التدقيق) ثلاث مراحل. ينطلق المرء من التعرف إلى جملة من الأحكام المدروسة عن العدالة. وهذه الأحكام تبدو بوضوح صحيحة في ظل شروط

مفضية إلى إصدار أحكام جيدة من النوع ذي العلاقة؛ أي، حين يكون المرء كامل الاطلاع على المسألة المطروحة، مفكرًا بها بعناية ووضوح، ولا تكون المسألة عرضة لصراعات مصالح أو عوامل أخرى مرشحة لتشويه الحكم. تتمثل المرحلة الثانية بمحاولة صوغ مبادئ من شأنها أن «تسوّغ» هذه الأحكام. ويعني رولز بهذا مبادئ كان من شأنها أن تدفع المرء إلى اعتماد هذه الجملة من الأحكام بالذات فيما لو كان عاكفًا ببساطة على محاولة تطبيقها بدلًا من السعي لمعرفة الوضع البادي في ما يخص العدالة. ولأن من غير المحتمل أن تكون محاولة المرء الأولى الهادفة إلى اجتراح مبادئ كهذه ناجحة، ثمة مرحلة ثالثة يقرر فيها كيف يرد على التفاوت بين هذه المبادئ وأحكام المرء المدروسة. هل يتعين عليه أن ينفض يده من الأحكام التي تخفق المبادئ في تغطيتها، أم يعدل المبادئ، من أجل التوصل إلى نوع أفضل من التوافق؟ من المحتمل أن يكون قدر من الاستيعاب لهذين النوعين من العلاج مطلوبًا. عندئذ يكون المرء عاكفًا على مواصلة حركة الذهاب والإياب بين المبادئ والأحكام وصولًا إلى حزمة مبادئ وحزمة أحكام لا تضارب بينهما. هذا الوضع هو ما يصفه رولز بالتوازن الفكري. ولا بد من تأكيد أن هذا ليس وضعًا يؤمن رولز بأننا فيه راهنًا، أو يُحتمل أن نبلغه. لعله، بالأحرى، مثل أعلى يبقى النضال في سبيل تحقيقه «متواصلًا بلا تحديد دقيق»[1] (*PL*, p. 97).

لألتفت الآن إلى مسائل معينة أكثر تحديدًا حول هذه العملية. أولاها، كيفية فهم فئة «الأحكام المدروسة» ذات العلاقة. في مقال له بعنوان «خلاصة إجراء قرار للأخلاق» «*Outline of a Decision Procedure for Ethics*» يعود إلى 1951، يقول رولز إن على هذه [الأحكام المدروسة] أن تكون أحكامًا حول كيفية حل التضارب بين المصالح في أوضاع فعلية (لا افتراضية)[2]. أما في نظرية فيتبنى

(1) يقول رولز إن التوازن الفكري في «Reply to Habermas»، «نقطة في اللانهاية لا نستطيع بلوغها أبدًا، على الرغم من احتمال الاقتراب منها، بمعنى أن مُثُلنا، ومبادئنا، وأحكامنا، تبدو، عبر المناقشة، أكثر معقولية بنظرنا ونراها أفضل ترسخًا مما كانت من قبل». انظر: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1995), p. 385 (Cited as *PL* in Text).

(2) في: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 1-19 (Cited as *CP* in Text).

نظرة أوسع: ما نلتمسه من مبادئ هي لتفسير أحكام معينة «بأسبابها المؤيدة» (*TJ*, p. 46/41). والموقف الذي يعتمده في خطابه إلى رئاسة الرابطة الفلسفية الأميركية عام 1974 بعنوان **استقلال النظرية الأخلاقية** (*The Independent of Moral Theory*)، أكثر اتساعًا: علينا أن نلتمس مبادئ تكون «متناسبة مع أحكام الناس المدروسة وقناعاتهم العامة في التوازن الفكري»، ويؤكد أن هذه الأحكام المدروسة ليست بحاجة لأن تكون عن حالات خاصة، بل مشتملة على أحكام على سائر مستويات التعميم (*CP*, p. 289). سأعتمد هذا التوصيف الأخير والأرحب بوصفه التحديد النهائي الحاسم (وسأعود لاحقًا إلى مسألة الفرق الذي يحدثه هذا).

وثانيها، مسألة تتعلق بأهداف النهج نفسه. إذ يتحدث رولز أحيانًا كما لو كانت أهدافنا من التماس التوازن الفكري وصفية. ففي نظرية، مثلًا، كتب يقول: «يمكن للمرء الآن أن يفكر بالفلسفة الأخلاقية أولًا (ويشدد على الطابع الموقت لهذا الرأي)، بوصفها المحاولة الرامية إلى وصف قدرتنا الأخلاقية؛ أو، قد يرى المرء، في الوضع الحالي، نظرية في العدالة واصفة إحساسنا بالعدالة» (*TJ*, p. 46/41). ويتابع على الصفحة التالية: «ثمة مقارنة مفيدة هنا مع مشكلة وصف الإحساس بالنحوية الذي نشعر به بالنسبة إلى جمل لغتنا الأم. يبقى الهدف متمثلًا بتوصيف القدرة على اكتشاف الجمل ذات الصياغة السليمة عبر اجتراح مبادئ واضحة التعبير تعتمد التمييزات نفسها التي يعتمدها الناطق الأصلي» (*TJ*, p. 47/41).

هذا التفسير الوصفي موحى به أيضًا في بعض تعليقات رولز في **استقلال النظرية الأخلاقية**. فلكي يميز بين ما يسمّيه «نظرية أخلاقية» ومشروع الفلسفة الأخلاقية الأوسع، كتب يقول: «ما دام تاريخ نظرية الأخلاق يبين أن فكرة الحقيقة الأخلاقية إشكالية، نستطيع أن نرجئ دراستها وروزها إلى حين امتلاك فهم أعمق لتصورات أخلاقية» (*CP*, p. 288). من الواضح، كما يقول، أن الناس يبدون متأثرين بتصورات أخلاقية، ما يوفر إمكان جعل هذه التصورات بؤرة للدراسة. هذا هو السياق الذي يأتي فيه رولز على ذكر فكرة الاهتداء إلى مبادئ

«متناسبة مع أحكام الناس المدروسة وقناعاتهم العامة في التوازن الفكري». كتب يقول:

> ينظر المرء إلى المنظِّر الأخلاقي على أنه مراقب، مثلًا، يتولى إبراز تركيبة تصورات الآخرين ومواقفهم الأخلاقية... يمكننا أيضًا أن نلتحق بالركب، لأننا مستعدون لأن نخضع لعملية معاينة ذاتية تفصيلية. غير أن على المرء، عند الانخراط في دراسة الذات، أن يَفْصِل دورَه بوصفه منظِّرًا أخلاقيًا عن دوره بوصفه شخصًا لديه تصور محدد. في الدور الأول نكون عاكفين على معاينة أحد جوانب النفسية الإنسانية، بنية حساسيتنا الأخلاقية؛ وفي الثاني نكون مطبقين تصورًا أخلاقيًا، قد نعتبره (وإن على نحو غير ضروري) نظرية صحيحة عما هو الصواب والخطأ موضوعيًا (*CP*, p. 288).

قد تبدو هذه الفقرات موحية بأن من الممكن فهم أهداف التوازن الفكري بإحدى طريقتين. تبعًا للتفسير الوصفي، هو يهدف إلى توصيف تصور العدالة الذي يعتمده شخص أو فريق معين. أما بحسب ما سأطلق عليه اسم التفسير الفكري فليس، على النقيض من ذلك، إلا نهجًا لاجتراح ما يتعين الإيمان به في ما يخص العدالة. وطريقتا فهم النهج هاتان تفضيان إلى منطقين لهيكلته. فحسب التفسير الفكري، يتمثل منطق التركيز على الأحكام «المدروسة» بأن هذه هي الأحكام الصحيحة حول الموضوع المطروح (الأخلاق أو العدالة) بحسب أقوى الاحتمالات. أما بالنسبة إلى التفسير الوصفي، فلعل المنطق هو أن هذه الأحكام هي التمثيل الأكثر دقة لـ «الحساسية الأخلاقية» لدى الشخص الذي يوصَف تصوره. إنها، كما يقول رولز في نظرية، «تلك الأحكام التي يكون تجلي قدراتنا الأخلاقية من دون تشويه هو الأقوى احتمالًا في إطارها» (*TJ*, p. 47/42). وكما يبين هذا، في التفسير الوصفي، فإن نهج التوازن الفكري لا يبدو نهج تبرير (أو بحثًا عن تبرير) على الإطلاق، ولا سيّما لدى تطبيقه على أحكام الآخرين المدروسة. إنه يبدو، بالأحرى، أسلوبًا لامتلاك صور دقيقة عن تصورات عدالة ممكنة مختلفة، يمكننا بعدئذ أن نختار منها مستخدمين نهجًا آخر. يمكن للمرء حتى أن يرى أن خطاب الوضع الأصلي يعرض هذا النهج للاختيار من بين تصورات مختلفة استخدمنا نهج التوازن الفكري لوصفها. وكما يقول رولز (في القسم 4 من نظرية)، فإن «تصورًا للعدالة أكثر معقولية

من آخر، أو هو قابل للتبرير نسبة إليه، إذا كان الأشخاص في البداية ميالين إلى تفضيل مبادئه على مبادئ الآخر بالنسبة إلى دور العدالة» (*TJ*, pp. 17/15-16).

غير أننا نستطيع الحصول على صورة أوضح للعلاقة بين هذين التفسيرين إذا ما درسنا بعض المسائل المتعلقة ببنية نهج التوازن الفكري، بدءًا بفكرة حكم مدروس.

أما السمات التي تميز، برأي رولز، طائفة الأحكام المدروسة فتقع في ثلاث خانات. للأولى علاقات بالظروف المحيطة بإصدار الحكم. وما الأحكام المدروسة إلا تلك الصادرة حين يكون الشخص:

1. متنبهًا إلى الحقائق ذات العلاقة بالقضية المطروحة.

2. متمكنًا من التركيز على هذه القضية: غير منزعج، غير خائف، ...إلخ.

3. لا يكون مرشحًا للربح أو عرضة للخسارة جراء الجواب (*TJ*, p. 48/42).

4. حزمة السمات الثانية متعلقة بالطريقة المعتمدة في إصدار الحكم. يجب أن تكون:

5. متمتعة بثقة الشخص، أي تجعله على يقين بدلًا من إبقائه مترددًا.

ثابتة عبر الزمن (ومقبولة من سائر القضاة الكفوئين، كما قدمت في «الخلاصة») (*CP*, p. 6).

أخيرًا، يتعين على الحكم، أقله، في «الخلاصة» أن يكون «حدسيًا في ما يخص المبادئ الأخلاقية» (*CP*, p. 6). ذلك يعني وجوب التوصل إلى الحكم عبر المبادرة ببساطة إلى دراسة ما يراه المرء بشأن المسألة المطروحة، بدلًا من الإقدام بوعي على تطبيق مبدأ معين أو نظرية ما. ولأن هذا الشرط يبدو متعلقًا باستقلال الأحكام المدروسة عن المبادئ التي يمكن توظيفها لدعمها، بدلًا من جدارة الأحكام ذاتها بالتعويل، فإنني سأزيحه جانبًا. كذلك سأنحّي مسألة وجوب استبعاد الأحكام التي لا نصادق عليها إلا مترددين أو من دون اطراد[3].

---

(3) تُطرح هذه المسألة في: Joseph Raz Raises this Question in: Joseph Raz, «The Claims of Reflective Equilibrium,» *Inquiry*, vol. 25 (1982), pp. 307-330.

مثاليًا، من شأننا أن نرغب في العثور على مبادئ تفسر هذه الأحكام جنبًا إلى جنب مع الأحكام التي تحظى بثقتنا الراسخة. أي من شأننا أن نكون تواقين لأن نكون قادرين على تفسير سبب كونها الأقل إقناعًا، وأن نفعل هذا، ربما، بطريقة تمكننا من تجاوز عُقَد شكّنا إزاءها. أقله، ألا يبدو التنصل من هذه الأهداف جزءًا من نهج التوازن الفكري. لعل مشكلتها الوحيدة هي أنها، ربما، مفرطة الطموح. وتتمثل فكرة النهج، كما سأفهمها، بأن علينا أن نركز أولًا على الاهتداء إلى مبادئ مسوِّغة لتلك الأحكام التي توحي لنا بالقدر الأكثر من الثقة في ظل الشروط المدرجة في الخانة الأولى. سأركز، إذًا، على المنطق المؤيد للنهج المفهوم على هذا النحو.

كل من الشروط الواردة في الخانة الأولى يلغي أحكامًا معينة، بوصفها أحكامًا لا حاجة لدراستها، ويسلِّم بأخرى. وعن كل واحد من هذه الشروط ثمة، إذًا، سؤالان مرتبطان. سلبيًا، ما الداعي إلى عدم أخذ الأحكام المستبعدة في الحسبان؟ وإيجابيًا، ما سبب النظر إلى الأحكام المسلّم بها - الأحكام التي نمحضها ثقتنا في ظل الشروط المدرجة - على أنها ذات قيمة إيجابية؟

شروط الخانة الأولى تقع تحت الوصف العام «شروط ملائمة لممارسة الإحساس بالعدالة، وظروف، إذًا، لا تفسح في المجال لذرائع أو تفسيرات من أجل حصول أي خطأ». في ظل هذه الشروط، «يفترض في الشخص الذي يصدر الحكم... أن يكون»، كما يقول رولز، «متمتعًا بالقدرة، وبالفرصة، وبالرغبة اللازمة للتوصل إلى قرار صحيح (أو، أقله، لعدم الرغبة في عدم حصول ذلك)» (*TJ*, p. 48/42). وحول التفسير الوصفي، فإن منطق الشروط هو، على الصعيد السلبي، أن العوامل الملغاة هي تلك المتدخلة في التعبير عن قدرة الشخص الأخلاقية، وعلى الصعيد الإيجابي، أن الأحكام المسلَّم بها - الأحكام غير المتأثرة بهذه العوامل - هي مؤشرات صحيحة دالة على طبيعة تلك القدرة. ويمكن للجزء الإيجابي من هذا المنطق أن يتخذ شكلًا أقوى أو شكلًا أضعف. يفترض الشكل الأقوى أن لدى الناس «قدرة أخلاقية»، نزوعًا نفسيًا ثابتًا للتجاوب مع المسائل ذات العلاقة بالأمور الأخلاقية بطريقة منتظمة

معينة، وأن هذا هو ما يحدد ردودهم على الأسئلة الأخلاقية ما بقيت غير مشوهة بعوامل معينة مثل الخوف، والمصلحة الأنانية، والتسرع، والإرهاق، وما إلى ذلك. ومن شأن أي طبعة ضعيفة لهذا الرد أن تكتفي بدفعنا إلى الانطلاق من «الفرضية» القائلة بوجود قدرة كهذه. ومن ثم يمكننا معاينة سلوك أفراد مختلفين بغية الوقوف على مدى كشف استجاباتهم، لدى تجلي العوامل المشوهة من الأنواع المذكورة قبل قليل، عن نوعية الانتظام المؤيد لهذه الفرضية، وعن بنية هذ الانتظام، إذا كان الأمر كذلك.

لعل منطق هذه المطالب، في ما يخص التفسير التداولي، هو أنها تصف شروطًا من شأن الأحكام الأخلاقية لأي شخص في ظلها أن تكون صحيحة، وتلغي شروطًا من شأنها أن تجعلها غير جديرة بالتعويل. إن الجزء السلبي من هذا الجواب مباشر نسبيًا. ولأن صواب أو خطأ أي فعل، أو عدالة أو ظلم أي مؤسسة، متوقف على حقائق عنهما، فإن الأحكام الصادرة عن جعل هذه الحقائق ملغاة هي أحكام غير جديرة بالتعويل. كذلك من شأن عوامل، مثل المصلحة الذاتية والكرب العاطفي، أن تجعل أي حكم غير جدير بالتعويل، لأن هذه العوامل تستطيع أن تتدخل في تقويم الاعتبارات ذات الشأن على المستوى الأخلاقي لأي شخص. يبقى الجزء الإيجابي من الجواب أكثر إثارة للجدل. وإحدى الطرائق المباشرة لطرحه هي قول إن الأحكام التي تلبي هذه الشروط تعلق تلك الأشياء التي يبدو لنا بوضوح أنها صحيحة إذا كان أي شيء كذلك، ومن المعقول، إذا لم يكن ثمة أي أساس للشك بها، منحها صدقية أولية (مع إبقاء باب إمكان مراجعتها أو رفضها لاحقًا في السيرورة مفتوحًا).

قد يقال، اعتراضًا، إن هذا الجواب يؤدي إلى «التسليم المجاني والكف عن الشك»[4]، وإن حقيقة كون هذه الأحكام المدروسة عرضة للمراجعة في مراحل لاحقة من السيرورة لا تؤدي إلى تبديد هذا القلق. افترضوا، مثلًا، أننا عازمون على اعتماد التوازن الفكري من أجل إلباس ثوب التماسك المنطقي

(4) انظر: David Copp, «Considered Judgments and Justification: Consevatism in Moral Theory,» in: D. Copp and M. Zimmerman, eds., *Morality, Reason and Truth* (Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1985), pp. 141-169.

لأحكام عن التنجيم يراها الناس الأكثر إيحاء بالثقة، معيدين النظر في العديد من هذه الأحكام على طول الخط. ليس من شأن هذا أن يخفف من شكوك معقولة تساورنا حول مدى كون التنجيم أمرًا يجب أخذه مأخذ الجد بالمطلق. وليس من شأن النتيجة أن تكون حزمة أحكام تنجيمية مبررة، بل حزمة مزاعم كانت متناغمة، لا أكثر ولا أقل، في أحسن الأحوال. وقد يقال، بالمثل، إن مجرد إخضاع أحكامنا المدروسة حول الأخلاق للمعاينة وإعادة النظر المحتملة عبر نهج التوازن الفكري لا يوفر ردًّا ملائمًا على الشكوك حول الأخلاق. فللرد على تلك الشكوك نحن بحاجة إلى الدفاع عن صواب وأهمية الأحكام المدروسة التي تنطلق السيرورة منها. وفكرة أن نهج التوازن الفكري يفضي، كما يقول ريتشارد براندت (Richard Brandt)، إلى معتقدات مبررة تعتمد على الزعم القائل بأن بعض المعتقدات التي ينطلق منها هي معتقدات «ذات صدقية بدايةً - لا مجرد معتقد بها بدايةً - لسبب آخر غير تماسكها المنطقي...»[5].

تعتمد قوة هذا الاعتراض اعتمادًا حاسمًا على الشكوك المطروحة حول أحكامنا الأخلاقية المدروسة. فمن شأن هذه الشكوك، عمومًا، أن تكون من إحدى نوعيتين. قد تكون شكوكًا حول الأخلاق عمومًا - حول ما إذا كانت ثمة حقائق أخلاقية متمتعة بنوعية الأهمية المزعومة لها - أو شكوكًا حول مدى كون أحكامنا المدروسة الخاصة صائبة أخلاقيًّا. سأتناول الشكوك التي هي من النوعية الثانية لاحقًا، لدى مناقشة تهمة «المحافظة». أما هنا فسأركز على نزعة الشك عمومًا، وهي النزعة الموحى بها في المقارنة المفترضة مع التنجيم.

يزعم التنجيم أن للإشارة التي يولد الشخص في ظلها عواقب مهمة بالنسبة إلى شخصيته ومصيره [قَدَره المكتوب]. هناك التزام، إذًا، بمزاعم سببية - مزاعم ذات علاقة بالفيزياء وعلم النفس - هي مزاعم زائفة بوضوح. وجعل أحكامنا التنجيمية متماسكة ومترابطة داخليًّا لن يفعل شيئًا على صعيد التخفيف

---

(5) Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford, UK: The Clarendon Press, 1979), p. 20.

وللاطلاع على مناقشة نقدية لاعتراض براندت، انظر: David Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), pp. 135-136.

من الشكوك المعقولة التي تساورنا حول هذا الأمر. (لا بد لنا، إذا أردنا التوصل إلى ذلك، من أن نبادر إلى جعل هذه الأحكام في توازن فكري مع ما نحن مؤمنون به في ما يخص علمي الفيزياء والنفس). ستكون الأخلاق في وضعية مشابهة إذا، كانت أيضًا ذات «التزامات خارجية» فحسب - أي إذا كانت معقولية إصدار الأحكام الأخلاقية مستندة جديًا إلى مزاعم وادعاءات تتجاوز الأخلاق ذاتها فحسب، وتكمن، مثلًا، في الفيزياء، أو علم النفس، أو الميتافيزيقا، أو نظرية الاختيار العقلاني.

يرى رولز أن ليس للأخلاق، أو أقله للعدالة، أي افتراضات سَبْقية جدالية على الصعيدين التجريبي أو الميتافيزيقي. فالأحكام المدروسة عن الأخلاق والعدالة لا تحتاج، كي تمتلك الأهمية التي يُزعم أنها تتمتع بها، لأن تكون نتائجُ تفاعلنا السببي مع خصائص أو كيانات أخلاقية موجودة على نحو مستقل[6]. فالافتراضات السبقية التي لا بد من تجديدها للدفاع عن الأخلاق ليست، برأي رولز، نظرية بمقدار ما هي عملية. ونمط الموضوعية الملائم للأخلاق لا يشترط وجوب كونه عن كيانات موجودة على نحو مستقل، بل، بالأحرى، يشترط ضرورة بقائه أسلوبَ محاكمة الإقدام على أمر مختلف عن وجهة نظر أي فرد معين، ومتمخض عن أجوبة حاسمة، أقله، في عدد كبير من الحالات. يضاف إلى ذلك، ولأن جملة من الشروط العشوائية قد تكون متصفة بهذا النوع من الموضوعية، فإن من الحاسم بالنسبة إلى الأخلاق أن تكون، هي الأخرى، نهج محاكمة لما ينبغي فعله كي يكون لدى جميع العقلاء سبب وجيه يدفعهم إلى رؤيته فعلًا ذا مرجعية ورائجًا اعتياديًا[7]. ثمة، إذًا، نوعيتان من الأسئلة المشحونة بالشك حول أحكامنا المدروسة يتعين دحضهما. الأولى، شكوك حول ما إذا كان ما نحن متنبهون إليه لدى قيامنا بإصدار أحكامنا هو شروط نهج محاكمة صارم من الصنف المذكور للتو (وليس، مثلًا، مجرد ردود صادرة عن وجهة

(6) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, Lecture III, Section 6, «Objectivity Independent of the Causal View of Knowledge,» pp. 116-118.

(7) هاتان النقطتان أساسيتان في مناقشة رولز للموضوعية في المحاضرة: III من ليبرالية. انظر تحديدًا: Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 111, and 119.

نظرنا الشخصية الخاصة). أما الثانية، فشكوك حول ما إذا كان نهج المحاكمة هذا نهجًا يعدّه الجميع سببًا وجيهًا كي يروه ذا مرجعية جديرة بالثقة.

يضطلع نهج التوازن الفكري بدور في الإجابة عن هذين السؤالين كليهما. أولًا، نحن لا نستطيع الاهتداء إلى أفضل السبل لحسم مدى إمكان رؤية آرائنا الأخلاقية تشكّل طريقة منهجية لمحاكمة ما ينبغي فعله وكيف، إلا إذا اتبعنا هذا النهج. ثانيًا، فقط بعد قيامنا، عبر استخدام هذا النهج، بتشكيل وجهة نظر أوضح عن ماهية الأخلاق، كما نستطيع فهمها، نكون قادرين على مقاربة السؤال المتعلق بما لدينا من أسباب لأخذ الموضوع مأخذ الجد.

حين نطبق نهج التوازن الفكري على معتقداتنا الأخلاقية ننطلق من «فرضية» أن أحكامنا المدروسة تمثل استنتاجات حول ما يتعين علينا فعله، ويكون مؤيدًا بنمط موضوعي (حاسم ومستقل عن الشخص) للمحاكمة يجد جميع العقلاء سببًا وجيهًا لعده ذا مرجعية موحية بالثقة. ولدى سعينا لتحديد ماهية أحكامنا المدروسة نجدنا، حتمًا، عاكفين على التفكير بها على هذا النحو (وليس وصفيًا فقط). غير أن هذا لا يعني أننا، في اتباعنا لنهج التوازن الفكري، نقوم باستبعاد أسئلة مشحونة بالشك من النوعيتين المذكورتين قبل قليل. فهذه الأسئلة ليست مستبعدة، بل هي محصورة بين أقواس موقتًا، لتعذر الإجابة الصحيحة عنها ما لم تنجز، أولًا، عملية الاستقصاء هذه.

هكذا، فإن ما دأبتُ على تسميتهما التفسيرين الوصفي والتداولي لنهج التوازن الفكري ليسا بديلين متناظرين، على سوية واحدة. تبقى الصيغة التداولية للنهج أساسية متقدمة. حتى إذا كانت أهدافنا من استخدام النهج الفكري مفهومة على أنها وصفية، فإن على أحدهم - على صاحب الأحكام المدروسة المطروحة - ولضمان إنجاز النهج، أن يكون دائبًا على التقرير بشأن ما يعتقده. بالطبع، لا يتبع مباشرة أن أحدهم يجب أن يكون ساعيًا إلى تقرير الأمر عبر استخدام نهج التوازن الفكري. ولكن هذا الاستنتاج مدعوم بقوة بمعاينة أكثر تفصيلًا لما سبق لي أن وضعته في خانة المرحلة الثالثة من العملية، حيث يجب حل الإشكالات القائمة بين المبادئ والأحكام المدروسة.

افترضوا أننا عثرنا على مبدأ يفسّر عددًا كبيرًا من، ربما أكثرية، الأحكام المدروسة التي انطلقنا منها، ولكنه يتضارب مع بعض هذه الأحكام. كيف سنقرر ما ينبغي عمله بالانسجام مع التفسير الوصفي لهذه العملية؟ لعل من الأسهل التركيز على هذه المشكلة إذا افترضنا، كما يدعونا التفسير الوصفي إلى أن نفعل، أن الأحكام المطروحة ليست لنا، بل هي عائدة لشخص آخر نحاول توصيف تصوره للعدالة. وتبعًا لتفسير العملية هذا، تضطلع الأحكام المدروسة بدَوْر المعطيات (data): حقائق ملاحظة عن مواقف شخص معين. إذا لم يكن حكمٌ مدروس ما منسجمًا مع مبدأ بعينه، فإن هذا لا يؤثر بأي شكل في موقعه بوصفه حكمًا مدروسًا؛ يبقى صحيحًا أن هذا الحكم هو حكم يحظى بثقة الشخص. ولمّا كان موقع أي مبدأ يتوقف حصرًا على قابليته لتسويغ أحكام مدروسة، فقد يبدو أن علينا، إذ نواجه تضاربًا بين مبادئ من ناحية، وأحكام مدروسة من الناحية المقابلة، أن نقرر ما ينبغي فعله من منطلق كمّي خالص. فإذا استطعنا العثور على مبدأ يسوغ عددًا أكبر من الأحكام المسبقة مقارنة بما هو معتمد، بات علينا أن نبادر إلى تبني ذلك المبدأ بديلًا. أما إذا لم نستطع، فلا بد لنا من الإبقاء على المبدأ ونفض اليد من الأحكام المدروسة غير المتناغمة معه.

إلا أن من الواضح أن هذا ليس هو ما يدور في ذهن رولز الذي يصف العملية بأنها منطوية على قدر أكبر بكثير من التفاعل بين الأحكام المدروسة والمبادئ المرشحة. وواقع أن حكمًا معينًا لا يتناسب مع مبادئ تسوغ جلّ أحكامنا الأخرى قد يقودنا إلى تغيير رأينا بذلك الحكم نفسه، وقد يدفعنا أيضًا إلى تغيير رأينا حين نرى أن المبادئ الوحيدة التي تقوم فعلًا بتسويغ حكم معين إن هي إلا مبادئ يُنظر إليها من جوانب أخرى على أنها خاطئة بوضوح. وهكذا، يقول رولز إن «الفلسفة الأخلاقية سقراطية: قد نرغب في تغيير أحكامنا المدروسة الراهنة لحظة تسليط الأضواء على المبادئ الناظمة. وقد نرغب في فعل ذلك حتى لو كانت هذه المبادئ كاملة التلاؤم. فمن شأن أي معرفة بهذه المبادئ أن توحي بمزيد من التأملات المفضية إلى مراجعة أحكامنا»[8] (*TJ*, p. 49).

(8) هذا المقطع والفقرة المشتملة عليه حُذفا من الطبعة المنقحة لكتاب نظرية.

استنتاجان مهمان يتبعان. يقول الأول، إن طائفة الأحكام المدروسة لا تتحدد في المرحلة الأولى، مثل حزمة معطيات، بل يمكنها، أقله، من حيث المبدأ، أن تتغير باطراد عبر السيرورة من ألفها إلى يائها. ما ننطلق منه هو «أحكام» حول ماهية القضية، بالمعنى الأخلاقي، لا ملاحظات توحي بأننا، أو آخرين، متبنون آراء معينة. من المفيد هنا تذكر تعليق رولز القائل إن ما ننطلق منه هو جملة أحكام معينة مع «أسبابها المؤيدة». وفي ما يخص الملاحظات التجريبية، قد نكون مقتنعين بأن شيئًا ما هو القضية من دون امتلاك أي فكرة عن السبب. غير أن الأحكام الأخلاقية ليست عمومًا هكذا. إذ لا يكون واضحًا بالنسبة إلينا (أو لا يكون واضحًا الوضوح المطلوب بالنسبة إلى أي «حكم مدروس») إلا نادرًا جدًّا أن شيئًا ما صواب، أو خطأ، أو عادل، أو ظالم من دون توفرنا على فكرةٍ ما عما يجعله كذلك. حتى إذا كانت ثمة أحكام مدروسة معينة على مستوى ما من التعميم الذي يبدو واضحًا على الرغم من الافتقار إلى المزيد من الأسباب، فإن الصلاحية العامة للمطالبة بالأسباب وإعطائها في ما يخص أحكامًا كهذه تؤدي إلى إبراز جانب مهم لما يعنيه أن تكون «أحكامًا». إن مكانتها بوصفها أحكامًا هي التي تجعلها منفتحة على المراجعة مع تقدم السيرورة «السقراطية» التماسًا للتوازن الفكري[9].

أما الاستنتاج الثاني الذي يتبع هذا الاستنتاج، فهو أن على الشخص الذي تكون أحكامه المدروسة موضع بحث أن يكون منخرطًا في العملية - وحده ذلك الشخص هو القادر على مراجعة أحكامه - وأن يبقى دائم الانشغال بعملية اتخاذ القرار حول ما ينبغي الاعتقاد به. فعندما نكون منخرطين في المشروع الذي يسميه رولز نظرية أخلاقية، قد نكون مطالبين بمعاينة جملة نتائج بحث أناس آخرين عن التوازن الفكري، مثل بحثنا نحن. إلا أن عملية التماس التوازن الفكري مهمة ينجزها كل منا لنفسه وبنفسه، وهي عملية إقرار ما ينبغي التفكير به، لا مجرد عملية وصف ما نفكر به بالفعل.

---

(9) وهكذا، يقول نورمان دانيالز: «في التماسنا التوازنَ الفكري العريض نظل دائبين بثبات على إصدار أحكام معقولة تحدد أحكامنا المدروسة التي يجب علينا أن نعيد النظر فيها في ضوء جملة من الاعتبارات النظرية على جميع المستويات»: Norman Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics,» *The Journal of Philosophy*, vol. 76 (1979), p. 267.

هذا، بنظري، هو التفسير الأفضل لملاحظات رولز المتضاربة ظاهريًا أحيانًا عن التوازن الفكري. وعلاوة على ذلك، يبدو لي أن هذا النهج إنْ هو، شرط فهمه جيدًا، في الحقيقة، إلا أفضل طريق لاتخاذ القرارات الخاصة بأمور أخلاقية وحول موضوعات أخرى كثيرة. من المؤكد أنه النهج الوحيد الجدير بالدفاع عنه: أي إن بدائله الطافية على السطح خادعة. وسأبين سبب اقتناعي بما أقوله، عبر تناول اعتراضين على النهج ترددي الأصداء المسموعة عمومًا وسأضعهما في خانتَي: تهمة المحافظة وتهمة النسبية.

تقوم تهمة المحافظة على الفكرة المعقولة التي تقول إن أي نهج صالح لتقرير ما ينبغي تصديقه عن أي موضوع يجب أن يوفر معيارًا معينًا لروز معتقداتنا الراهنة، وصولًا ربما إلى اكتشاف أنها ناقصة. ويُتّهم نهج التوازن الفكري بأنه مفرط المحافظة لأنه شديد الارتباط، إلى حدود الغلو، بتلك المعتقدات نفسها. فقد يكون عملية يمكن من خلالها جعل هذه المعتقدات أكثر منهجية مع استئصال ألوان التنافر الداخلية، إلا أنه يفتقر إلى الاستقلال الضروري ليضفي عليه قوة انتقادية أو تبريرية فعلية.

ردًا، يمكن أن يقال أولًا، كما سبق لي أن أشرت، إن الأحكام المدروسة لا ينظر إليها على أنها ثوابت، بل بوصفها منفتحة على عملية مراجعة مطردة. وثانيًا، من المهم أن هذه الأحكام ليست محصورة بما هو عادل أو غير عادل في حالات خاصة. فلو كان نهج التوازن الفكري مجرد بحث عن المبادئ التي تضفي أقوى المعاني على الأحكام الخاصة التي نحن ميالون سلفًا إلى إصدارها، لكانت تهمة المحافظة أقوى. حتى إذا كانت أحكام معينة منفتحة على المراجعة، فإن من شأن هذه المراجعات أن تكون مدفوعة بمجرد الرغبة في الحفاظ على أحكام أخرى مشابهة. غير أن هذا ليس هو المنهج الذي يصفه رولز. وكما يؤكد هو، فإن فئة الأحكام المدروسة تشتمل على أحكام على مختلف مستويات التعميم، بما فيها مبادئ وأفكار عامة حول وظيفة العدالة جنبًا إلى جنب مع أحكام حول ما هو عادل وما هو ظالم في قضايا محددة. ويتعزز هذا الرد عندما نأخذ في الحسبان أن ما يتعين علينا التماسه، برأي رولز، هو ما يدعوه الأخير توازنًا فكريًا «عريضًا».

وهذا يعني توازنًا بعد «أن نكون قد امتلكنا فرصة دراسة تصورات معقولة أخرى وتقويم أسسها الداعمة. وبالوصول بهذه العملية إلى حدها، يلتمس المرء التصور المرشح، أو باقة التصورات المرشحة، لاجتياز امتحان المعاينة العقلانية لجميع التصورات العملية المعقولة، ولسائر الدفاعات المعقولة عنها» (*CP*, p. 289).

يجرّد هذا الاتساع تهمة المحافظة من قوتها. هي محافظة في مواجهة ماذا؟ من الصعب تخيل ما هو مصدر الانتقاد أو التبرير المتصور الذي من شأن نهج التوازن الفكري، مفهومًا على هذا النحو، أن يستبعده. هذا رد قوي، إلا أن قوته يمكن شراؤها بثمن. إذ، لئن كان نهج التوازن الفكري يرى أن المبادئ قابلة للتبرير بما ليس أكثر من مجرد قدرتها على تسويغ أحكامنا المدروسة بشأن مسائل عدالة محددة، فإن من شأنه أن يكون عرضة لتهمة المحافظة، غير أنه سيكون مشتملًا، أقله، على مضمون مميز. أما بعد أن بات النهج موسعًا على النحو الموصوف للتو، ما جعله مشتملًا على «الدراسة العقلانية لجميع التصورات العملية ولسائر الدفاعات المعقولة عنها»، فيبدو أنه غدا فارغًا بوصفه مذهبًا منهجيًا. لا يلبث الأمر، ببساطة، أن يصبح البداهة التي مفادها أنه يتعين علينا تقرير ما هي الآراء حول العدالة التي ينبغي تبنيها عبر دراسة جملة الخطابات الفلسفية الداعية إلى سائر الآراء الممكنة وتقويمها حسب جداراتها.

تبدو لي تهمة الفراغ هذه صحيحة إلى حد كبير، غير أنها خاطئة من إحدى النواحي المهمة، وغير مدمرة، إذًا، كما توحي. والتهمة صحيحة إلى حد كبير لأن البحث عن توازن فكري عريض، كما يصفه رولز، يفسح في المجال لما كان يمكن رؤيته مناهج تبرير بديلة، قابلة للإذابة في بوتقته. مثلًا، إن إمكان وجوب بناء تصورنا للعدالة على قاعدة مبادئ ذاتية الوضوح ليس مستبعدًا. وكل ما يشترطه نهج التوازن الفكري هو تأسيس الوضوح الذاتي لهذه المبادئ عبر ذلك النهج نفسه، من طريق قدرتها الواضحة على إلحاق الهزيمة بالأحكام واضحة التضارب والمبادئ البديلة. وإذا جاز القول، فإن ما يوصي به نهج التوازن الفكري هو ملعب تبرير حدسي يكون مستويًا تتبارى على أرضه مبادئ وأحكام على مختلف مستويات التعميم للفوز بولائنا. إنه يسمح، إذًا، لجميع منابع قوة التبرير الممكنة بأن تشارك في الامتحان. إلا أن النهج ليس خاويًا

لأنه متنافر مع بعض الآراء ذات العلاقة بهذه المنابع. إنه متنافر فعلًا، **أولًا**، مع فكرة أن أي فئة محددة من الأحكام أو المبادئ يمكن استثناؤها سلفًا من هذه العملية بوصفها مبررة من منطلق آخر؛ ومتنافر، **ثانيًا**، مع فكرة أن أي فئة أحكام «مدروسة» يجب إخراجها من دائرة هذه العملية (لا يجوز، مثلًا، إضفاء أي وزن على «حدوس» حول ما هو عادل أو ظالم في حالات خاصة في تبرير المبادئ العامة، بل يجب اشتقاقها منها).

التهمة الثانية الموجهة لنهج التوازن الفكري تقوم على أن هذا النهج يفضي إلى نوع من النسبية غير القابلة للتصديق. لأن نتائج النهج تعتمد على الأحكام المدروسة التي تسنده، فإن شخصين انطلقا من حزمتي أحكام مختلفتين يمكنهما أن يتوصلا إلى توازنات قائمة على مبادئ مختلفة ومتضاربة. وفكرة أن نهج التوازن الفكري نهج تبرير ناجح تقود، كما ترى التهمة، إلى النتيجة غير المقبولة المتمثلة بكون حزمتي المبادئ مبررتين بالتساوي. ولهذه التهمة صدقيتها الأعظم إذا ما افتُرض أن حزمة الأحكام المدروسة المختارة في المرحلة الأولى بقيت ثابتة إبان العملية من بدايتها إلى نهايتها، باستثناء تعرض بعض الأحكام للاستئصال جراء تعذر العثور على أي مبدأ قادر على تسويغها وجديرة بالتصديق في غيابه. غير أن الأحكام المدروسة ليست، كما سبق لي أن ذكرت، مُدخلات ثابتة، بل هي عرضة للتعديل الدائم، ما يؤدي إلى اختزال مستوى اعتماد نتائج النهج على نقاط انطلاقه، وطيف التأمل النقدي المتضمَّن في البحث عن توازن فكري «عريض» يزيد من تقليص هذا الاعتماد. إلا أن تهمة النسبية تحتفظ ببعض القوة، بصيغة التحدي التالي.

افترضوا أنني أنجزت العملية التي يصفها رولز، وعثرت على مبادئ هي في توازن فكري مع أحكامي المدروسة. من الممكن مع ذلك أن يُزعم، على نحو غير بعيد عن الجدارة بالتصديق، أن شخصًا آخر كان جيد الاطلاع مثلي قد ينجز العمل بالقدر نفسه من الاتقان ويصل إلى نتيجة مغايرة. ألا يكون المدافع عن التوازن الفكري ملزمًا بالزعم القائل إن حُزمتَي المبادئ المتضاربتين اللتين توصلنا إليهما، كلتيهما، مبررتان؟

الجواب هو أن قبول نهج التوازن الفكري لا يلزم المرء بهذه النتيجة. فالتسليم بذلك النهج، والقبول بأن شخصًا ما جيدُ الاطلاع وقد أنجز البحث عن توازن فكري بشكل متقن لا يلزم المرء حتى بنتيجة أن الشخص مبرر في قبول المبادئ الناتجة، بله النتيجة القائلة بأن تلك المبادئ مبررة. لدى مواجهة مثال شخص توصل إلى توازن فكري مختلف عما توصلت إليه أنا، يتعين علي أن أسأل عن سبب حصول هذا الافتراق. إذا كان ذلك حاصلًا جراء انطلاق الشخص من أحكام مدروسة مغايرة، فإن من واجبي أن أسأل عما إذا كنت معتقدًا، بعد المزيد من التأمل، بأن المنطلقات التي سلّم بها صحيحة، وعما إذا كان الشخص على صواب في رفض منطلقات أخرى سلّمت بها أنا. إذا كان الافتراق حاصلًا لأن الشخص أقدم على خيارات مختلفة في مراحل لاحقة من العملية، لدى تعرضه للحاجة إلى مراجعة المبادئ أو تعديل الأحكام المدروسة، فلا بد لي، عندئذ، من أن أعاين ما إذا كانت هذه القرارات معقولة، وربما، ما إذا كان يتعين علي أنا أن أعيد النظر في قراراتي الخاصة على ضوئها. أخيرًا، قد يكون الافتراق ناجمًا عن كوننا قد نظرنا في حزمتين مختلفتين من تصورات العدالة الجديرة بالانتخاب، فأكون بحاجة لأن أتساءل عما إذا كان هذا يبين أن هناك مزيدًا من الاحتمالات التي لا بد لي من أن انظر فيها كي أكون قد توصلت إلى توازن فكري عريض. من شأن عملية إعادة المعاينة المستثارة بقضية من هذه النوعية أن تنسف التوازن الذي كنت قد توصلت إليه، غير أنها ليست ملزمة بذلك. فالقبول بنهج التوازن الفكري لا يلزمني بالتسليم بأن المبادئ التي توصل إليها هذا الشخص الآخر مبررة ما لم أجزم أنه لا منطلقات ذلك الشخص وحسب، بل وسائر الخطوات التي اتخذها على امتداد الطريق أيضًا، هي سليمة وصائبة[10].

غير أنه يبقى احتمال أن أتوصل إلى استنتاج يقول بأن منطلقات الشخص وقراراته اللاحقة سليمة (أو هي، أقله، «معقولة» القبول، كما يقول رولز)، وبأن

(10) إذًا، كان براندت [انظر الهامش رقم 4] على صواب حول كون القوة التبريرية لأي تطبيق لنهج التوازن الفكري معتمدة على صدقية منطلقاته (وللمرء أن يضيف، صدقية الأحكام الأخرى الصادرة على طول الخط)، إلا أن هذا ليس اعتراضًا على ذلك النهج.

الشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى منطلقاتي وقراراتي اللاحقة. ونتيجة كهذه ليست مستبعدة سلفًا، غير أنها متوقفة على حصيلة البحث عن توازن فكري. كتب رولز يقول:

> طبيعيّ أن نفترض أن أحد الشروط اللازمة للحقائق الأخلاقية الموضوعية هو توفر ما يكفي من التوافق بين جملة التصورات الأخلاقية المؤكدة في التوازن الفكري العريض، وهذا وضع يتحقق حين تكون قناعات الناس الأخلاقية ملبية لشروط عقلانية معينة. لسنا بحاجة إلى معاينة ما إذا كان هذا الافتراض صحيحًا، وما إذا كان قدر كافٍ من التوافق حاصلًا، لأن من شأن أي نقاش كهذا أن يكون سابقًا لأوانه (*CP*, p. 290).

حقيقة أن من شأن نهج التوازن الفكري أن يقود إلى نتيجة استدعت مساءلة مدى موضوعية معتقداتنا الأخلاقية ليست اعتراضًا على ذلك النهج. لعلها، بالأحرى، عاقبة ضرورية لواقع أن هذا النهج لا يدعو إلى «الاستسلام لنزعة الشك».

II

أتيت في القسم I على ذكر احتمال توظيف نهج التوازن الفكري لمجرد توصيف تصورات عدالة مختلفة سنختار منها بعد ذلك عبر استخدام نهج آخر واحتمال كون خطاب الوضع الأصلي هو هذا النهج. لكن من الواضح، عبر ما يقوله رولز، أن هذه ليست هي الصورة الصحيحة للعلاقة بين النهجين. وكما يوضح رولز في نظرية، فإن بنية الوضع الأصلي بالذات مبررة عبر استخدام نهج التوازن الفكري. يقول رولز:

> لدى البحث عن الوصف الأفضل لهذا الوضع نتحرك من الطرفين. نبدأ بوصفه على أنه يمثل عمومًا شروطًا مشتركة يُفَضَّل أن تكون ضعيفة. ثم ننظر إلى مدى قدرة هذه الشروط على التمخض عن حزمة مبادئ ذات شأن... ومن طريق التحرك ذهابًا وإيابًا، وتغيير شروط الظروف التعاقدية أحيانًا، والمبادرة، أحيانًا أخرى، إلى سحب أحكامنا وجعلها ممتثلة للمبدأ، أفترض أننا سنهتدي، آخر المطاف، إلى وصف الوضع الأولي الذي يعبّر

> عن شروط معقولة من ناحية ويتمخض، من ناحية ثانية، عن مبادئ تتناسب مع أحكامنا المدروسة مقلّمة ومعدلة كما ينبغي. وضع الأمور هذه أضعه تحت عنوان: توازن فكري. (*TJ*, p. 20/18).

إن معاينة هذه العملية بقدر أكبر من التفصيل ستسلط الضوء على بعض النقاط الواردة في القسم السابق عن نهج التوازن الفكري.

سأبدأ بتبرير رولز لإنشاء الوضع الأصلي «من فوق» - أي مع اعتبارات يستحضرها لتصميم هذا البنيان واختيار ملامحه الخاصة. وأول هذه الاعتبارات هو أن وظيفة أي تصور للعدالة إن هي إلا الاضطلاع بدور معيار مشترك عمومًا لتسوية دعاوى مثارة ضد مؤسسات أساسية في المجتمع. فوظيفة أي تصور للعدالة، كما يقول رولز، ما هي إلا «ضبط كل الانتقاد اللاحق وإصلاح المؤسسات (الأساسية)» (*TJ*, p. 13/12). الفكرة الثانية التي يستحضرها رولز هي أن الناس سيكونون متوفرين على ما يدعوهم إلى قبول مبدأ يكون معيار ضبط كهذا إذا كان مبدأً كانوا مستعدين لاختياره من أجل هذا الدور في ظل شروط منصفة. هذه هي الفكرة الأساس لمقولة «العدالة كإنصاف». ولكنْ ما الذي تعنيه كلمة «إنصاف» هنا؟ ليست الشكاوى المتضاربة ضد مؤسسات المجتمع الرئيسية عمومًا إلا اختلافات حول طريقة توزيع الخيرات الاقتصادية، أو تعارضات حول الفرص التي توفرها لمتابعة تعزيز «تصورات» متنوعة «للخير». وهكذا، فإن أي آلية للاختيار من بين تصورات العدالة ستكون منصفة إذا بقيت منصفة مع أشخاص على طرفي مثل هذا التعارض والاختلاف. وتُقدَّم ملامح الوضع الأصلي المختلفة على أنها طرائق لتلبية هذا الشرط.

أولًا، يضم الوضع الأصلي جميع أفراد المجتمع المعني (أو ممثليهم) لأن من عدم الإنصاف استبعاد أي شخص. ثانيًا، يقوم الوضع الأصلي على الاعتراف بأن لهؤلاء الأفراد مصالح قد تتضارب على النحو الموصوف للتو. وهذا الاعتراف متجسد في تحديد أن الأطراف عقلانيون - أنهم راغبون في خدمة أنفسهم ومن يمثلونهم قدر الإمكان - وأنهم منزّهون تبادليًا. هذا لا يعني أنهم «أنانيون»، بل إنهم ذوو أهداف متمايزة، ربما أهداف تتصف بالغيرية

يحرصون على خدمتها وقد تتعارض. ثالثًا، يفترض أن بعض الأطراف يجهل الأوضاع الاقتصادية لبعضهم الآخر (مواهبهم وظروفهم الاقتصادية عند الولادة)، كما يجهل تصورات بعضهم الخاصة للخير. و«حجاب الجهل» هذا مرتبط بفكرة الإنصاف، لأن من شأن أي نهج لانتقاء مبادئ العدالة أن يكون غير منصف إذا فضّل مبادئ معينة على أخرى لمجرد كونها مفيدة بالنسبة إلى طبقة اقتصادية معينة، أو طائفة دينية محددة. (إنه أحد «أحكامنا المدروسة» حول العدالة). يتولى حجاب الجهل مهمة الحيلولة دون حصول عدم الإنصاف هذا عبر حرمان الأطراف من قابلية اكتشاف المبادئ المرشحة لترجيح كفة طبقتها أو طائفتها الخاصة.

هناك، بطبيعة الحال، أساليب أخرى لمحاولة ضمان هذا النوع من الإنصاف. من الممكن، مثلًا، تمكين الأطراف من امتلاك المعرفة الكاملة بأوضاعهم، ولكنْ مع استحداث قيود أخرى تحرمهم من ممارسة الضغط «غير المنصف» من أجل اعتماد مبادئ مرجحة لكفة وضعهم الاجتماعي الخاص أو تصورهم المحدد للخير. وقد يتم هذا عبر ضمان بقاء قوة المساومة لدى الأطراف في الوضع المبدئي متساوية بما يجعلهم عاجزين عن إكراه آخرين على قبول مبادئ قائمة على تفضيل وضعهم الاجتماعي الخاص أو تصورهم المحدد للخير، وإن توفر ما يدعوهم إلى فعل هذا إذا استطاعوا. وتتمثل إحدى مشكلات هذه الاستراتيجية بأن من شأنها أن تجعل محصلة الوضع الأولي ضبابية يلفها الغموض. إذا كان كل ما نعرفه هو أن لدى الأطراف مصالح متضاربة ومواقع مساومة متساوية، فما الاستنتاج الذي نستطيع استخلاصه بشأن المبادئ التي سيبادرون إلى اختيارها؟ قد تكون هذه المشكلة قابلة للحل، إلا أن فكرتي الحالية تتعلق بالطريقة التي يلوذ بها رولز لتجنبها. يتولى حجاب الجهل إلغاء الانحياز إلى طرف، مع العمل في الوقت نفسه على تحويل المشكلة القائمة في وجه الأطراف إلى مشكلة من نوعية مألوفة - مشكلة اختيار عقلاني في ظل ظروف اللايقين - مشكلة لها، برأيه، حل حاسم.

أيٌّ من هذه الأفكار التي طُلِبت دعمًا لتصميم الوضع الأصلي، تُعد

أحكامًا مدروسة حول العدالة (وإن كانت على درجة عالية من التعميم)؟ إذا كان المرء يعني بعبارة حكم مدروس، حكمًا يمثل نقطة ثابتة في تفكيرنا حول العدالة، نقطة مستقلة عن النظرية التي تُبنى، فإن بعضًا منها فقط سيدخل في هذه الخانة. من الممكن إضفاء هذه المكانة على فكرة أن وظيفة مبادئ العدالة هي الاضطلاع بدور معيار لرَوْز دعاوى ضد مؤسسات مجتمع معين، وعلى فكرة أن احتمال ترجيح هذا المبدأ أو ذاك كفة جماعة محددة ضد أخرى ليس بحد ذاته سببًا وجيهًا لرؤيته مبدأ عدالة صحيحًا. ثمّة أفكار أخرى أتيتُ على ذكرها تبدو مفرطة الاعتماد على فكرة رولز بدلًا من كونها تركيبة جديدة لتحتل مكانة نقاط ثابتة في تفكيرنا بالعدالة. ففكرة كون مبادئ العدالة ملزمة إذا ما اختيرت في ظل ظروف منصفة، مثلًا، تتمتع بقدر غير قليل من المعقولية، غير أنها لا تدهش المرء مباشرة بوصفها رأيًا حول العدالة يجب أن يكون صحيحًا بالمطلق. أقله، بداية، تكون هذه الفكرة ذات وضعية أميل إلى وضعية فرضية معقولة. مرة أخرى، ثمة أفكار لاحقة عن الشروط التي يجب أن يُختار في ظلها مفرطة الجدة والتخصص بما يبقيها دون مستوى أحكام مدروسة منتمية إلى ما قبل التنظير، على الرغم من حصولها على بعض الدعم من مثل هذه الأحكام. لسنا، مثلًا، متوفرين على حكم مدروس يوجب اختيار مبادئ العدالة خلف حجاب من الجهل، بل ويؤكد أن من شأن هذا أن يكون الأسلوب الأكثر إنصافًا لاختيارها. غير أن أحد أحكامنا المدروسة قد يوحي ببطلان زعم مبدأ بأنه معيار عدالة إذا ما كان الوحيدون المستعدون لقبول ذلك المبدأ هم أولئك المنتمون إلى الجماعة المستفيدة منه. يوفر هذا شيئًا من التأييد لحجاب الجهل، إذ يوحي بأن الاعتبارات التي تمنع الأطراف من التأثر بها غير ذات شأن أخلاقيًا. غير أن حجاب الجهل، كما سبق لي أن ذكرت، ليس إلا أحد أساليب إبطال مثل هذا التأثير. وهكذا، فإن فكرة وجوب التعرف على مبادئ العدالة عبر السؤال عن المبادئ المرشحة للاختيار، في أي وضع أصلي فيه مثل هذا الحجاب، تبقى افتراضًا معقولًا في أحسن الأحوال.

لا بد من تأكيد هذا الافتراض من طريق النظر في مدى توافق عواقبه مع أحكامنا المدروسة حول الترتيبات الاجتماعية العادلة حقًا. (لأغراض هذه

المناقشة سأفترض أن رولز على صواب في ما يقوله عن طبيعة هذه العواقب؛ بمعنى كون مبدأي العدالة عنده مختارين في الوضع الأصلي الذي يصفه). ثمة مساحة واسعة جدًا، في نظرية، مكرسة للخطاب الذي يرى أن المبدأين متفقان مع أحكامنا المدروسة حول العدالة (أو أنهما أكثر توافقًا مع هذه الأحكام منهما مع النزعة النفعية، أو المبدأ الكمالي، أو وجهات نظر بديلة أخرى). يَتخذ بعضُ هذا شكل إبراز لمدى تأكيد مبدأي رولز لأحكام كانت سلفًا نقاطًا ثابتة في تفكيرنا؛ يقضيان، مثلًا، وعلى نحو حازم، بشجب العبودية، وبعدم السماح بالمساس بالحريات المدنية والسياسية ثمنًا لخيرات أخرى. وفي حالات أخرى يكون الهدف إظهار أن هذين المبدأين لا يقودان إلى نتائج متضاربة مع أحكامنا المدروسة؛ يكون الهدف مثلًا، إظهار أن ليس من شأن مبدأ الفرق أن يفضي إلى «مجتمع فيه حكم جدارات متشدد».

إلا أن جزءًا مدهش الضخامة من مناقشة رولز - جلّها في الحقيقة - لمضاعفات وجهة نظره مكرس لقضايا يبدو فيها مبدآه في حالة تضارب مع مواقف عامة من العدالة، وللقول إن علينا في هذه الحالات أن نعدل أو نتخلى عن الأحكام التي تبدو متنافرة مع المبدأين بدلًا من العكس. وهكذا، يجادل رولز قائلًا بأن علينا أن نرفض فكرة وجوب جعل المكافأة الاقتصادية متناسبة مع الاستحقاق الأخلاقي (*TJ*, pp. 103-104/88-89; 310-315/273-277)، أو مع مساهمات الأفراد الهامشية في المجتمع (*TJ*, pp. 307-8/270-271)، ويقول في المقطع الشهير الذي يستحضر العشوائية من وجهة نظر أخلاقية: (*TJ*, pp. 71-75; 61-65) إن الأفراد ليسوا مؤهلين عدلًا للمطالبة بحصص هم قادرون على التحكم بها في أي سوق حرة، وإن نتاج مثل هذه السوق لا تتأهل لادعاء العدالة، على نحو أعم، إلا إبان بقاء شروط الخلفية الملائمة مضمونة. وهذه الدعوات إلى تعديل الأحكام المتضاربة مع مبدأ معين، بدلًا من التخلي عن المبدأ نفسه، تتخذ تمامًا الصيغة الموصوفة في الرواية العامة لقصة التوازن الفكري. وحقيقة أن جزءًا كبيرًا من خطاب رولز الذي يتخذ هذه الصيغة يبين لماذا هي خاطئة تهمة المحافظة الموجهة ضد ذلك النهج.

III

أنعطف الآن إلى فكرة التبرير الثالثة، فكرة العقل العمومي. وللوقوف على كيفية نشوء هذه الفكرة في تفكير رولز، علينا أن نبدأ بفكرة مجتمع حسن التنظيم التي تتجلى تجليًا مهمًّا في خطاب نظرية. إن أي مجتمع حسن التنظيم ليس، بنظر رولز، إلا مجتمعًا يكون فيه «كل واحد قابلًا، وعلى علم، بأن الآخرين قابلون بمبادئ العدالة نفسها، وتكون جملة المؤسسات الاجتماعية الأساسية ملبية لشروط هذه المبادئ ومعروفة على أنها كذلك» (*TJ*, p. 454/397). وفي أي مجتمع حسن التنظيم تضطلع مبادئ العدالة بدور معيار معترف به علنًا لتقويم الدعاوى المتعلقة بمؤسسات المجتمع الأساسية. إن جزءًا كبيرًا من نظرية مكرس لبيان أن من شأن أطراف الوضع الأصلي أن يختاروا مبدأي العدالة لدى رولز للاضطلاع بهذا الدور، وأن يبادروا، تحديدًا، إلى تفضيلهما على تصورات العدالة البديلة الرئيسة في التراث الفلسفي، مثل النزعة النفعية.

غير أن هذا التفضيل ليس إلا موقتًا إلى أن يثبت أن مجتمعًا منظمًا بموجب مبدأي العدالة سيكون مستقرًّا. وبهذا يعني رولز أنه «حين تكون المؤسسات عادلة (ومحددة بهذا التصور)، يكون المشاركون في هذه الترتيبات حاصلين على الإحساس الموازي بالعدالة، وراغبين في الاضطلاع بدورهم لصونها» (*TJ*, p. 454/398). وتكون مبادئ العدالة راسخة، على نحو خاص، إذا كان الأطفال الناشئون في مجتمع حسن التنظيم بنظرهم سيُقْدِمون على التسليم بهذه المبادئ ويندفعون للتصرف وفقها. إن أطراف الوضع الأصلي لن يختاروا تصورًا للعدالة ليس راسخًا بهذا المعنى، فمن شأن مثل هذا الاختيار أن يكون بلا جدوى، لأن مجتمعًا كهذا لن يصمد أمام الزمن.

فصلا نظرية الأخيران مكرسان للجدال تأكيدًا لكون مبدأي رولز ناجحين في هذا الاختبار. ويزعم رولز في الفصل الثامن، مستحضرًا مبادئ متنوعة من علم نفس النمو، أن أطفالًا يكبرون في مجتمع حسن التنظيم، بحسب هذه المبادئ من شأنهم أن يكتسبوا إحساسًا بالعدالة كفيلًا بدمجهم. غير أن خطابًا واقعيًّا أو سببيًّا خالصًا، وحده، ليس كافيًا لأغراضه. فرولز يريد أن يبين ليس

حقيقة أن أي مجتمع مستند إلى هذين المبدأين من شأنه أن يكون، بلغة الواقع، متوفرًا على استقرار يمكن ضمانه بالقسر أو بالتنشئة وحسب، بل وحقيقة أن من شأن مجتمع كهذا أن يتوفر أيضًا على ما يراه رولز لاحقًا «استقرارًا للأسباب الوجيهة» (PL, p. xlii, 390, 392). إنه بحاجة، إذًا، لأن يُظهر، ليس أن من شأن الناس في مجتمع خاضع لحكم مبدأيه أن يكونوا متمتعين بإحساس بالعدالة مجسد لهذين المبدأين وحسب، بل وأن هذا الإحساس بالعدالة أمر سيكون لديهم سبب وجيه لتأكيده. وكما يقول حرفيًا، فإنه بحاجة لأن يبين أن امتلاك إحساس بالعدالة، مضمونُه ذاك الذي تصفه العدالة كإنصاف، هو أمر متناغم مع خيرنا. وهذه هي مهمة الفصل التاسع المعنون بـ «خير العدالة».

دعمًا لهذا الزعم، يجادل رولز قائلًا إن أحدًا في مجتمع حسن التنظيم متوافقٍ مع مبادئه عن العدالة لا يستطيع «الاعتراض على ممارسات التوجيه الأخلاقي القائم على غرس [هذا] الإحساس بالعدالة»، لأن الناس «إذْ يتصرفون انطلاقًا من هذه المبادئ إنما يتصرفون تصرفًا مستقلًا ذاتيًا: يتصرفون من منطلق مبادئ هم مستعدون للاعتراف بها في ظل شروط هي الأفضل تمثيلًا لطبيعتهم بوصفهم كائنات حرة وعقلانية» (TJ, p. 515/452). ثم يكتب في ما بعد:

> ولكن الرغبة في التعبير عن طبيعتنا بوصفنا كائنات حرة ومتساوية لا يمكن تلبيتها إلا عبر التصرف وفق مبادئ تضع الحق والعدالة في المرتبة الأولى... فالتصرف من منطلق هذه الأولوية هو الذي يعبّر عن تحررنا من الاحتمال والمصادفة. لذا فإننا، إذا أردنا تحقيق طبيعتنا، ملزمون حتمًا، من دون خيار آخر، بأن نخطط للحفاظ على إحساسنا بالعدل حاكمًا لأهدافنا الأخرى (TJ, p. 574/503).

إلا أن رولز ما لبث، لاحقًا، أن استنتج أن هذا الخطاب لم يكن متناغمًا مع ما يراه واقع التعددية المعقولة[11]. هذا هو واقع أن الناس، في أي مجتمع يمكّنهم من امتلاك حرية تشكيل آرائهم، سيكونون، مع مرور الزمن، على نحو

(11) تتولى المناقشة التالية مهمة تلخيص النقاط التي أثارها رولز في مقدمته للطبعة الشعبية من ليبرالية، انظر تحديدًا: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xiii-xliii.

معقول، ذوي وجهات نظر متباينة حول مسائل أساسية معينة، مثل: معنى الحياة الإنسانية وأهميتها، وأنواع الحرية التي يتعين على البشر أن يناضلوا في سبيلها وقادرون على التمتع بها، ونوعية الحياة الفضلى المتاحة للبشر. ما يطلق عليها رولز اسم نظرة شاملة هو الإجابة عن هذه الأسئلة. فهو يؤمن بأن العقلاء في أي مجتمع حر سيحملون عددًا كبيرًا من مثل هذه النظرات، بما فيها لا نظرات دينية فحسب، بل ونظرات علمانية شبيهة بتصورات كل من كانط ومِل عن طبيعة الحياة والحرية الإنسانيتين وقيمتهما المميزة. وهذا يطرح مشكلة على خطاب نظرية، لأن الأسباب الواردة هناك، كما ذكرت للتو، للاقتناع بأن من شأن الناس أن يتوفر لديهم سبب وجيه لتأكيد إحساس بالعدالة قائم على أساس مبدأي رولز، مستندة أساسًا على فكرتي الاستقلال وما هو مطلوب لـ «تحقيق طبيعتنا» اللتين تشكلان عنصرين مكوِّنين في أي نظرة شاملة، ليبرالية بالتحديد، كانطية بامتياز غالبًا.

ومهمة كتاب ليبرالية إن هي إلا توفير حل بديل لمشكلة الاستقرار، لإظهار أن خطاب رولز القائم على مبدأين للعدالة يمكن استكماله بطريقة متناسبة مع واقع التعددية المعقولة وحقيقتها. واستراتيجية رولز الرامية إلى إنجاز هذه المهمة تكمن في فكرة الإجماع المتشابك. فبدلًا من بيان أن أعضاء أي مجتمع حسن التنظيم سيكونون عبر مبدأي العدالة متوفرين على/ ومزودين بما يدعوهم إلى تأكيد إحساس بالعدالة مستند إلى أساس هذين المبدأين لأنهم سيصبحون، جميعًا، حاملين النظرة الشاملة (الكانطية) ذاتها، يبادر رولز إلى تسليط الضوء على حقيقة أن من شأن الناس أن يتوفروا على ما يدعوهم إلى تأكيد صحة إحساس بالعدالة قائم على مبدأيه، بصرف النظر عن النظرة الشاملة المعقولة التي باتوا يتبنّونها.

يمكن عبر استخدام فكرة التوازن الفكري طرح هذه النقطة على النحو التالي: لنفترض أن لدى كل مواطن نظرة شاملة من جهة، وتصورًا سياسيًّا للمعايير الملائمة لحل المشكلات ذات العلاقة بمؤسسات المجتمع الأساسية، من جهة ثانية. يمكننا أن ننظر إلى الثاني، التصور السياسي، على أنه جزء من

الأولى، النظرة الشاملة، أي كأنه داخل إطار نظرة الشخص الشاملة «وحدة قياس» ذات علاقة بتقويم مؤسسات المرء السياسية، ومن ثمّ ذات صلة بحزمة مهمة من علاقاته مع زملائه المواطنين. إذا كانت آراء المواطن في حالة توازن فكري عريض، فإن تصوره السياسي سيكون مدعومًا من، أقله في تناغم مع، نظرته الشاملة الأوسع. ففي أي مجتمع حسن التنظيم سيكون المواطنون متبنين التصور السياسي نفسه، على الرغم من احتمال بقاء نظراتهم أو آرائهم الشاملة متباينة. وفي مثل هذا الوضع نستطيع أن نقول إن هناك توازنًا فكريًا عريضًا وعامًّا في ما يخص هذا التصور السياسي: التوازن عريض ورحب على صعيد كل مواطن، وعام لأن «التصور نفسه مؤكد في جملة أحكام الجميع المدروسة» (*PL*, p. 384, note 6).

قدمتُ، حتى الآن، فكرة الإجماع المتشابك برمته، بوصفه ردًّا على مسألة مدى قدرة أي مجتمع ديمقراطي حسن التنظيم على أن يكون مستقرًّا في ظل واقع التعددية المعقولة. تبقى فكرة العقل العمومي، للوهلة الأولى، مفهومًا مختلفًا تمامًا. لعلها توحي، كما سبق لي أن قلتُ، بأن حل مسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الجوهرية يكون عبر استحضار قيم سياسية يراها كل فرد في المجتمع، بصرف النظر عن نظرته الشاملة، جديرة بالعناية والاهتمام. ذلك أحد معايير التبرير السياسي: تحديد نوع من تبرير أن المواطنين يجب أن يكونوا قادرين على الانخراط في النقاش السياسي حين تكون أساسيات الدستور ومسائل العدالة الأساسية مطروحة. ثمة، إذًا، سؤال حول أسلوب رولز في استخلاص معيار السلوك السياسي من الكيفية التي يمكن بواسطتها للمؤسسات الديمقراطية، مثاليًّا، أن تكون مستقرة بالطريقة السليمة.

أما حلقة الربط بين الطرفين فتكمن، كما ذُكر في الفقرة السابقة، في أن أي تصور للعدالة يجب أن يضطلع بدور معيار عام للتبرير تُسوّى مسائل عدالة مؤسسات المجتمع جميعها بالإحالة عليه. وقد كانت أهمية معيار عام كهذا مركزية في تفكير رولز منذ البداية. وظل رولز دائم التشديد على الفرق بين مجتمع عادل، مؤسساته قابلة للتبرير بالإحالة على معيار يراه جميع المواطنين

جديرًا بالقبول، ومجتمع ليس لدى بعض الناس فيه ما يدعوهم إلى القبول بمؤسساته إلا الإكراه والقسر. وسبق أن كتب رولز في **العدالة كإنصاف** (*Justice as Fairness*) (1957) يقول:

> من شأن أي ممارسة أن تكون عادلة أو منصفة، إذًا، حين تكون ملبية لشروط المبادئ التي يستطيع المشاركون فيها أن يطرحوها بعضهم على بعض التماسًا للقبول المتبادل في ظل الظروف آنفة الذكر. فأشخاص منخرطون في ممارسة عادلة أو منصفة يمكن أن يتواجهوا علنًا ويؤيد كل واحد منهم موقفه، إذا بدا مثيرًا للشك، عبر الإحالة على مبادئ من المعقول توقع تمتعها بقبول الجميع... ولا يكون مثل هذا الاعتراف ممكنًا إلا بوجود ألفة حقيقية بين الأشخاص في ممارساتهم المشتركة، وإلا فإن علاقاتهم ستبدو لهم قائمة، إلى حدٍّ ما، على القوة (*CP*, p. 59).

ما إن يؤخذ واقع التعددية المعقولة في الحسبان حتى يصبح أي تصور للعدالة، مستندٍ إلى نظرة شاملة محددة، عاجزًا عن الاضطلاع بهذا الدور المهم. فالتبريرات التي تستحضرها ستكون تبريرات لا يرى بعض المواطنين (أولئك الذين لا يشاركون في تبني هذه النظرة) سببًا لقبولها. ولهذا الأمر مضاعفاته لا بالنسبة إلى مسألة كيفية التوصل إلى «الاستقرار ذي الأسس السليمة» وحسب، بل وبالنسبة إلى نوعية التبريرات التي يتعين على المواطنين أن يعرضوها، بعضهم على بعضهم الآخر. فتبريرات مؤسسات أساسية لمجتمع معين مستندة أساسًا إلى نظرات شاملة خاصة ستكون، على نحو معقول، مستهجنة لدى مواطنين لا يتبنون هذه النظرات. لذا، فإن هذه التبريرات لن تكون ناسفة للاستقرار فحسب، بل وعاجزة أيضًا عن إبداء الاحترام لهؤلاء المواطنين غير المتوفرين على الأسباب المعقولة الداعية إلى قبولها. إذ يجب عدم التعويل على الأسباب التي هي من هذه النوعية؛ وإذا عُرضت، فإن أسبابًا تناشد قيمًا سياسية محايدة يجب أن تكون متوفرة أيضًا[12].

(12) انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), section 4. (Referred to as *PRR* in Text.)

وهذا الشرط الذي هو شرط محوري بالنسبة إلى فكرة العقل العمومي، هو ما يدعوه رولز «معيار التبادلية». فحركة الفكر الموصوفة في الفقرة السابقة يمكن رؤيتها جزءًا من متابعة رولز للتوازن الفكري، تلك المتابعة التي توصله، عبر دراسة واقع التعددية المعقولة، إلى تشذيب فكرتيه السابقتين عن العمومية والشرعية بما يفضي إلى جعل هذا المعيار صريحًا.

تتطلب فكرة العقل العمومي، إذًا، وجوب تسوية مسائل الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية عبر مناشدة قيم سياسية. فما هي هذه القيم؟ يحرص رولز على توصيفها سلبيًّا من ناحية، ومن منطلقات تجريدية، بقدر أكبر من الإيجابية، من ناحية ثانية. أما التوصيف السلبي فهو أنها ليست قيمًا تشكل جزءًا من نظرات شاملة معقولة من دون أخرى. وتوصيفه الأكثر إيجابية (*PL*, p. 224; *PRR*, pp. 140ff) يقول إن القيم السياسية تشتمل على أفكار عدالة جوهرية، بما فيها حقوق وحريات وفرص، وعلى قيم ذات علاقة بالنقاش والحوار العلنيين، مثل المعقولية والمدنية. وهذا التوصيف الموضوعي أو الإيجابي متطرف التجريد. يضاف إلى ذلك أنه قد يبدو، حين يؤكد رولز في كتابته اللاحقة أن الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية يجب أن تحل من طريق استحضار هذه «القيم السياسية»، وأن عقيدته الخاصة، العدالة كإنصاف، ومبدأي العدالة عنده، قد تراجعت إلى الخلف، بل وربما جرى حتى استبدالها. وللسبب الكامن وراء هذه الظاهرة علاقة بالطابع العام، وبالتجريدية التي يتعذر اجتنابها، إذًا، لفكرة العقل العمومي بالذات. فالفكرة قائمة على القول بأن على أي مجتمع أن يكون منظمًا حول تصور سياسي معقول ما للعدالة (ليس تصور العدالة كإنصاف إلا مثالًا واحدًا، وإن كان خيارَ رولز المفضل)، وأن يشكّل هذا التصور بالضرورة، لا أي نظرة شاملة خاصة، الأساسَ الملائم لحل مشكلات مؤسساته - مؤسسات المجتمع - الأساسية. مثل هذا التصور السياسي سيتولى مهمة تحديد قيم ومبادئ عدالة خاصة، وسينظمها بأسلوب مميز، وسيقوم بتحديد معايير التبرير السياسي بقدر أكبر من الكمال. ولمّا كان رولز يفسح في المجال لاحتمال قيام تصورات سياسية معقولة مختلفة بأداء هذه الوظيفة بأساليب متباينة، فهو لا يبادر، «في مناقشة العقل العمومي»، إلى تعيين رزمة

كاملة من القيم السياسية. فـ «الليبرالية السياسية لا تحاول، إذًا، تجميد العقل العمومي مرة وإلى الأبد في صيغة أحد التصورات السياسية المفضلة للعدالة»، كما يقول رولز (*PRR*, p. 142). غير أن هذا لا يشير إلى أي انسحاب من الالتزام بتصور العدالة الذي يتم الدفاع عنه في نظرية.

لقد كررت عددًا من المرات تصريح رولز عن أن شرط التبرير عبر استحضار القيم السياسية لا ينطبق إلا على مسائل تخص الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية. ثمة ما يدعو إلى بعض التفسير لهذا التقييد. فمن شأن أي عقيدة أرحب أن تفرض شرط التبرير نفسه على التشريعات كلها، لأن هذه الأخيرة، بجملتها، تنطوي على ممارسة سلطة رسمية بطريقة ما - أقله، عبر تحصيل الضرائب. لقد تُرجم رولز أحيانًا بهذه الطريقة الأرحب، ومن شأن بعض مقاطع كتاباته أن تكون قابلة لمثل هذه الترجمة، غير أنه يحرص في عمله الأخير على إيضاح أن العقيدة الأضيق هي التي يفكر بها (*PL*, pp. 214-15, and PRR, p. 168). ثمة سببان لهذا يمكن إيرادهما. **الأول**، هو أن البنية الأساس للمجتمع - البنية التي تنطبق عليها الأساسيات الدستورية ومسائل العدالة الأساسية - هي التي تستدعي نوعًا خاصًا من التبرير. إنها بنية تؤثر في حيوات الناس وفرصهم بعمق وتفعل ذلك ليس من دون موافقتهم وحسب، بل ومن دون أن يكونوا أصحاب نفوذ ذي شأن في المسألة. أما المواطنون في أي نظام سياسي عادل فيكونون، على النقيض من ذلك، على الرغم من عدم موافقتهم على كل فقرة من فقرات النصوص التشريعية (فالإجماع ليس تدبيرًا عمليًا على صعيد صنع القرارات السياسية)، متوفرين على فرصة منصفة للإدلاء بآرائهم والتأثير في النتيجة عبر الكلام والاقتراع ومن طريق ممثليهم. وإذا كانت هذه المؤسسات متوفرة على النوع الصحيح من التبرير، فإن هذا التبرير يشكل أيضًا دعمًا للتشريع الصادر عبر الإجراءات التي يحددها.

أما السبب **الثاني** فيخص الصفة العملية، قابلية التنفيذ. لا بد لأي تصور سياسي من أن يكون تامًا، كما يقول رولز؛ لا بد له من أن يكون قادرًا على تقديم أجوبة عن المسائل، جميعها أو جلّها، التي ينطبق عليها. غير أن من غير

المعقول أو العملي، على ما يبدو، أن يكون أي تصور سياسي - وهو ملزم بالعزوف عن الانحياز لقضايا من شأن نظرات شاملة معقولة أن تختلف حولها - قادرًا على توفير الأساس اللازم للإجابة عن الأسئلة المطروحة جميعها في أثناء عملية التشريع. انظروا، مثلًا، إلى القرار المتعلق بمد شبكة طرق سريعة حديثة. قد يختلف المواطنون حول ما إذا كانت كفة مكاسب الراحة والكفاءة المترتبة على مثل هذا المشروع راجحة على كفة الأذى الذي سيلحق بالطبيعة البكر غير الملوثة. هذه مسألة يجب أن تكون مفتوحة للنقاش والحوار وصولًا إلى قرار معقول. غير أن من الصعب حصول حوار ذي معنى حول الأمر إذا لم تُتح للمواطنين فرصة سوق أسبابهم المتنافسة بشأن مسألة القيمة هذه سعيًا إلى تمكين زملائهم المواطنين الآخرين من رؤية مدى قوة هذه الأسباب التي ستكون مشتملة على ما يعكس نظراتهم الشاملة. أما إذا كان نظام سياسي معين منصفًا موفرًا فرصًا متساوية لطرح مثل هذه الحجج، فلا أرى أن بوسع أولئك الذين يخسرون الرهان أن يزعموا أن النتيجة مخفقة في احترامهم بوصفهم مواطنين أحرارًا متساوين. وعلى النقيض من ذلك، كانوا يستطيعون أن يرفعوا مثل هذه الشكوى ضد نظام سياسي لا تُسوَّغ فيه قواعد الحوار والمشاركة السياسيين بالذات إلا من منطلقات فئوية مثقلة بالتعصب.

دعوني أهتم بالنظر في إمكان ترسيخ الزعم القائل إن إجماعًا متشابكًا أمر ممكن بالذات. ما السبيل إلى إظهار أن بوسع النظرات الشاملة كلها، ولكل منها أسبابها، أن تقبل بتصور سياسي معين للعدالة - أن تبادر جميعًا، مثلًا، إلى التسليم بصوابية مقولة العدالة كإنصاف؟ من شأن إحدى طرق مقاربة هذا السؤال أن تكون متمثلة بتقديم لائحة: بمعاينة كل واحدة من النظرات الشاملة بالتتابع، أو كل نظرة متمثلة بمجتمع معين، والقول بأن كلًا من هذه النظرات تنطوي في داخلها على أسباب وجيهة للقبول بالتصور السياسي المطروح. من الواضح أن هذا غير عملي. فمن المتعذر مسح جميع وجهات النظر الشاملة الممكنة، كما من غير الملائم، في أي دعوة إلى الاستقرار، أن يتم الاكتفاء بدراسة تلك النظرات المتمثلة بمجتمع معين إبان فترة زمنية محددة لأن نظرات أخرى قد تطفو على السطح في أي وقت وتكسب حشدًا من المؤيدين.

لعل مقاربة رولز البديلة هي تلك الأكثر ميلًا إلى تفسير المسألة بطريقة تجعل دعوى الإجماع المتشابك، أقله، مفرطة العملية والمعقولية لدى النظر إليها على أنها دعوى عامة من دون معاينة المحتوى المميز لنظرات شاملة خاصة. يمكن للمرء أن يتوقع منه فعل هذا عبر تعريف ملائم لفكرة النظرة الشاملة المعقولة. جزئيًا، هذا هو ما يفعله رولز، أما في المقاطع والفقرات ذات العلاقة فيبدو أن قسمًا كبيرًا من العمل مشغول بالتعويل أيضًا على فكرة «الشخص المعقول» - بمعنى تناول مسألة الإجماع المتشابك كما لو كانت مسألة ما إذا كان أيُّ تصور سياسي تصورًا من شأن كل شخص معقول أن يجده جديرًا بالتأييد والدعم بصرف النظر عن طبيعة النظرة الشاملة التي يتبناها.

يقوم رولز بتعريف فكرة العقيدة الشاملة المعقولة عبر إيراد ثلاث سمات. فمثل هذه العقائد (1) تنطوي على ممارسة محاكمة نظرية لاجتراح نظرة إلى العالم متماسكة وواضحة، (2) تنطوي على ممارسة محاكمة عملية وصولًا إلى التعرف على قيم معينة بوصفها ذات شأن وموازنتها لدى تضاربها، (3) مع أن مثل هذه النظرات تنتمي عادة إلى هذه المدرسة الفكرية أو تلك، فإنها تتطور عبر الزمن تجاوبًا مع أحكام أنصارها حول ما يعتبرونه أسبابًا وجيهة وكافية (*PL*, p. 59). وبعد تقديم هذا التعريف الذي لا يبدو بعد موفِّرًا أساسًا لتقويم إمكانية حصول إجماع متشابك على تصور سياسي بعينه، يلتفت رولز إلى فكرة الشخص المعقول، قائلاً: «نظرًا إلى وجود عدد كبير من العقائد المعقولة، فإن فكرة ما هو معقول لا تلزمنا، نحن أو آخرين، بتصديق أي عقيدة معقولة، وإن كان من الممكن أن نفعل». غير أن «أشخاصًا معقولين سيرون أن من غير المعقول استخدام القوة السياسية، وإن امتلكوها، لقمع نظرات شاملة ليست غير معقولة، على الرغم من اختلافها عن نظرتهم» (*PL*, p. 60).

يؤثر هذا في محتوى النظرات الشاملة المعقولة، بمقدار ما هي نظرات يمكن أن يتبناها أشخاص معقولون. ولأن الأشخاص المعقولين لا يعتقدون بأنهم متوفرون على سبب وجيه لاستخدام قوة سياسية من أجل قمع نظرات شاملة أخرى، فإنهم، هم أنفسهم، لن يقبلوا إلا بنظرات شاملة لا تشترط هذا،

وإذا ما بدت نظرة يقبلونها مشترطة إياه، سيبادرون (انسجامًا مع السمة 3 أعلاه) إلى تعديله بما يلغي اشتراطه. وهذا يفضي، برأي رولز، إلى استنتاج أن أشخاصًا معقولين [عقلاء] (مهما كانت النظرات الشاملة التي قد يكونون متبنينها) سيقبلون تصورًا سياسيًّا للعدالة يكون مدعومًا من منطلقات غير معتمدة على أي نظرة شاملة محددة معيارًا لرَوْز مؤسسات مجتمعهم الأساسية. ومن هنا فإن رولز يستنتج أن تصورًا سياسيًّا مدعمًا بمثل هذه الأسباب من شأنه أن يشكل هدف نوع من الإجماع المتشابك بين أشخاص معقولين ذوي نظرات شاملة معقولة متنوعة.

حتى إذا كان هذا الخطاب مقبولًا، فإنه قد يبدو تسليمًا بلا برهان، أو، أقله، غير كافٍ، لأنه لا يحل مسألة ما إذا كانت أي نظرة شاملة معقولة محددة (ولا سيّما، كثير من النظرات الدينية والفلسفية المألوفة بالنسبة إلينا) نظرة معقولة «يمكن لأشخاص معقولين أن يتبنوها»، بالمعنى الذي يستند إليه رولز في هذا الخطاب. وهكذا يبدو أن الخطاب بحاجة إلى استكمال بشيء يكون أقرب إلى الاستراتيجية الأولى التي ذكرتُها. وبالفعل، فإن رولز يقدِّم بعض الملاحق التكميلية من هذه النوعية في سلسلة من الهوامش المطولة التي يجادل فيها قائلًا إن من الممكن فهم الإسلام والكاثوليكية بوصفهما اثنتين من هذه النظرات، على الرغم من أن أتباعهما وقادتهما لم يفهموهما دائمًا على هذا النحو[13].

كثيرًا ما يبقى الأسلوب الواجب اعتماده في التعامل مع أولئك الذين لا يسلّمون بنظرة شاملة معينة موضوع توترٍ مستعصٍ على الحل في إطار تلك النظرة. فمن ناحية، هم «إخوتنا وأخواتنا» بوصفهم بشرًا، أو أبناء آدم وحواء وبناتهما، أبناء الرب وبناته؛ من الناحية الأخرى، قد يكونون مطالبين بالمبادرة إلى التسليم بالعقيدة القويمة، بوصفهم غير مؤمنين، كَفَرة. يقوم رولز، مثلًا، بالاقتباس من جون كورتني موراي (John Courtney Murray) الذي قال إن

(13) عن الإسلام، انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» p. 46 n.,
وعن الكاثوليكية، انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» pp. 166-167, n. 75 and p. 170, n. 82-83.

«غموضًا طال طغيانه [على موقف الكنيسة الكاثوليكية] كان قد تبدد أخيرًا، جراء تسليم الفاتيكان الثاني بالحرية الدينية» (*PRR*, 167). ليس هذا، كما سبق لي أن قلت، إلا توترًا موجودًا في صلب العديد من النظرات الشاملة، والرواية التي عزوتها إلى رولز - عن عملية نبادر فيها بوصفنا أشخاصًا معقولين، إلى قبول نظرة آخرين، تفرض تغييرًا في الأسباب التي نعتقد بأن نظرتنا الشاملة قادرة على تبنيها - تبدو وصفًا جيدًا لطريقة الحل الممكنة. من المهم أن نلاحظ أن رولز لا يستثني نظرته الشاملة الليبرالية (السابقة) التي تخصه من هذا الوصف، ولذلك لا يكتفي بقول إن النظرات «الدينية» بحاجة إلى إصلاح، وإلى التحلي بالتسامح. فالمسيرة الفكرية المفضية إلى كتاب ليبرالية والكتابات اللاحقة لم تكن، آخر المطاف، إلا عملية تبديد لنوع من «الغموض والضبابية» في قلب نظرته الليبرالية الخاصة بالطريقة الموصوفة للتو[14].

(14) نظرًا إلى هذا الواقع، ثمة مفارقة مثيرة للسخرية في أن العمل تعرض لنقد كثيرين على أنه هجوم على الدين حاول حرمان الآراء الدينية من أي دور في السياسة. جزء كبير من مادة «The Idea of Public Reason Revisited» يرمي إلى بيان سبب كون هذا النقد على خطأ.

الفصل الرابع

رولز والعلاقة بين الليبرالية والديمقراطية

آمي غوتمان

يتفق رولز ومنتقدوه، أقله، على أن نظريته ليبرالية. أما هذا المقال فيسأل: إلى أي مدى هي - نظرية رولز - ديمقراطية؟ هل تقوم ليبرالية رولز بتشويه الديمقراطية، كما يتهمها بعض المنتقدين؟ على الرغم من الكمّ الهائل من الكتابات عن رولز، من اللافت أن ما كُتب عن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية في النظرية بالغ الضآلة. فعلى امتداد الأعوام دأب النقاد على الإيحاء بأن النظرية تشوّه الديمقراطية بإحدى ثلاث طرائق، أتولى معاينتها عبر طرح ثلاثة أسئلة نقدية حول النظرية. **أولًا**، هل تبخس قيمة حرية الراشدين السياسية المتساوية (على أي من المستويات الثلاثة من تشكل النظرية)؟ **ثانيًا**، هل تبخس قيمة العملية السياسية لحكم الأكثرية؟ **ثالثًا**، هل تبخس قيمة نوعية الخطاب المدني المهذب المستند إلى فلسفات أكثر شمولًا - فلسفات دينية وعلمانية على حد سواء - بدلًا من الفلسفة السياسية القائمة بذاتها التي تصرّ فلسفة رولز على الدفاع عنها بامتياز[1]؟

(1) باختصار، تتولى ليبرالية رولز السياسية مهمة الدفاع عن خطاب حول بنية المجتمع الأساسية لا يستند إلى حقيقة جملة فلسفات شاملة عن الحياة (فلا يؤكدها ولا يدحضها إذًا). من شأن الخطاب السياسي، في أفضل أحواله، أن يستند، برأي رولز، إلى فلسفة سياسية مستقلة نسبيًا مثلها الأعلى هو الانتماء الحر والمتساوي إلى مشروع تعاون اجتماعي قائم على أساس الإنصاف.

في ترجمة فهم رولز للديمقراطية، أعتمد على كل من كتابَيْ نظرية وليبرالية[2]. والعملان يفترقان في نقاط، أناقشها حين تكون الفروق ذات تأثير في فهم رولز للعلاقة بين الليبرالية والديمقراطية. غير أنهما معًا يقولان عن العلاقة ما هو أكثر مما يقوله أي منهما.

يؤكد رولز في نظرية وليبرالية، كليهما، أن موضوع العدالة هو بنية المجتمع الأساسية التي يراها بوصفها «مؤسسات اجتماعية رئيسة [تتولى]... توزيع جملة الحقوق والواجبات الأساسية، وتحدد تقسيم مكاسب مستمدة من التعاون الاجتماعي» (*TJ*, p. 7/6). فالتوزيع المؤسَّسي للحقوق والواجبات، وفرص الحياة الأساسية هو الموضوع الجوهري للعدالة كإنصاف. إلا أن نظرية رولز لا تقول كلامًا مباشرًا على تصميم المؤسسات الديمقراطية، ولأسباب وجيهة. فالنظرية معيارية في المقام الأول أكثر منها تجريبية، مهتمة أولًا، إذًا، بتحديد المقاييس المعيارية - جملة المبادئ ومقاييس معيارية أخرى - التي يتعين على المؤسسات الديمقراطية أن تلتزم بها كي تكون مبررة. ويوجد في جعبة النظرية كلام كثير تقوله عن المثل الأعلى للمواطنة القائمة على ركيزتي الحرية والمساواة. وهذا المثل الأعلى، مع مضامينه المبدئية، هو الأغزر بوحًا، كما سنرى، عن رولز في ما يخص العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية.

ولمعاينة هذه العلاقة، أجدني بحاجة إلى أن أبدأ بتعريف أولي للديمقراطية التي هي أحد أكثر المفاهيم الأخلاقية والسياسية إثارة للجدل، ما يُبقي تعريفي الأولي اشتراطيًّا وخاضعًا للمراجعة وإعادة النظر، مع السير قدمًا في النقاش. تتحدد الديمقراطية أحيانًا على أنها حُكم الأكثرية (ولا سيّما من جانب منتقديها). غير أن الفلسفة السياسية تلتمس فهمًا أو مثلًا أعلى أخلاقيًّا للديمقراطية، وأي مثل أعلى أخلاقي تُنفَض اليد منه منذ البداية، إذا ما عُرِّفت الديمقراطية على أنها حكم الأكثرية، أو أي حكم، أو إجراء اتخاذ قرارات

---

(2) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); *A Theory of Justice*, Revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

بديلة. (لاحقًا في هذا الفصل، أتعقب أسبابًا أخرى للتحلي بالشك إزاء رؤية الديمقراطية مفرطة القرب من الحكم الأكثري. أما التعريف الذي أنطلق منه فيُبقي سؤالَ: أي المؤسسات ديمقراطية؟ معلّقًا، تبعًا للسياق).

إن الحرية السياسية المتساوية أساسية بالنسبة إلى مثال الديمقراطية، كما أفهمه وكما بات مفهومًا عمومًا في النظرية السياسية. فالمجتمع، أيّ مجتمع، يكون ديمقراطيًا (أو غير ديمقراطي) بمقدار ما ينجح (أو يخفق) في ضمان الحرية السياسية المتساوية لجميع أفراده الراشدين (الملتزمين بالقانون)، وفي التعبير عن وضعهم أفرادًا متمتعين بحرية سياسية متساوية (أو مواطنين متساوين، اختصارًا). في القسم 1، أبيّن سبب إفضاء مماهاة الديمقراطية مع الحرية السياسية المتساوية إلى توفير منطلق معقول لتفسير العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية في نظرية رولز.

في حال مطابقة الديمقراطية مع الحرية السياسية المتساوية، فإن السؤال الأول الذي يطفو على السطح هو هل (أو إلى أي مدى) تبخس ليبرالية رولز السياسية قيمة الليبرالية السياسية المتساوية عبر إخضاعها للقيمة المعطوفة بامتياز أكثر الأحيان على الليبرالية، على الحرية الشخصية المتساوية؟ ويمكن أن تحصل عملية الإخضاع، أقله، على ثلاثة مستويات من التشكل النظري أتناولها في الأقسام 2، 3، 4. إن النظرية في فهمها الأعمق لما يُعدّ حريات أساسية تقوم على استبعاد الحريات السياسية، أو العمل بوضوح على وضعها في مرتبة أدنى من الحريات الشخصية (القسم 2). حتى إذا عمدت النظرية إلى شمل الحريات السياسية مع الحريات الأساسية، فقد لا تقوِّم إلا على أنها في خدمة أغراض الحريات الشخصية (القسم 3). وحتى إذا كانت النظرية تثمّن الحريات السياسية على أنها أكثر من مجرد وسائل لتحقيق الحريات الشخصية، فإنها قد تعطي أولوية لهذه الأخيرة كلما تضاربت مع الحريات السياسية (القسم 4).

كثيرًا ما تُعطف الحرية السياسية المتساوية عطفًا وثيقًا على نوع من الدفاع عن حكم الأكثرية (على الرغم من عدم وجود أي تلازم منطقي). يتولى القسم 5 مهمة تقديم جواب عن السؤال الثاني: هل تبخس نظرية رولز

قيمة الحكم الأكثري، عبر روز فهم النظرية لعلاقة الحرية السياسية المتساوية بالنزعة الأكثرية؟

قد يعتقد المرء أن المواطنين المتمتعين بالحرية السياسية المتساوية يعلنون آراءهم حول قضايا مهمة سياسيًا من أي منظور - بما في ذلك فلسفاتهم الشاملة في الحياة - يرونه، على نحو معقول، مفضيًا إلى قوانين ومؤسسات عادلة. يقدم القسم 6 ردًا على السؤال الثالث الذي يبرز عندما نطابق الديمقراطية مع الحرية السياسية المتساوية: هل تبخس نظرية رولز قيمة بعض أصناف الخطاب الجدير بالدفاع عنه علنًا في السياسة؟

1. الحرية السياسية المتساوية والمساواة الديمقراطية

مهمتي في الإجابة عن هذه الأسئلة المتعلقة بنظرة رولز إلى الديمقراطية إنْ هي، بالضرورة، إلا مهمة تأويل وتفسير لا مهمة بيان وعرض. فالنصوص لا تبوح بالشيء الكثير عن الديمقراطية. ولو كان القراء سينطلقون من استشارة الفهارس المثيرة للإعجاب بكمالها، لما وجدوا إلا مدخلًا واحدًا (وغير سخي بالكشف) في نظرية، مع إخفاق في العثور ولو على مدخل واحد في ليبرالية. غير أن من شأن تفسير قلة الإشارات الصريحة إلى الديمقراطية في الكتابين على أنه عزوف من رولز فيهما عن قول شيء ذي وزن حول الموضوع أن يكون خاطئًا. لعل رولز يحرص ضمنًا على مطابقة الديمقراطية مع المثل الأعلى الرحب للأخلاق السياسية الذي يراه مرادفًا لليبرالية السياسية: المثل الأعلى المتمثل بكون جميع البشر الراشدين (العقلاء والملتزمين بالقانون) أعضاء أحرارًا متساوين في نظام تعاون اجتماعي منصف.

من شأن نَسْب المطابقة بين الديمقراطية والمثل الأعلى الرحب للعضوية الحرة والمتساوية في نظام تعاون اجتماعي منصف إلى رولز أن ييسّر تفسير تعريفه في نظرية لـ «المساواة الديمقراطية»، بوصفه المدخل الفهرسي الصريح الوحيد للديمقراطية. وهذه «المساواة الديمقراطية» هي ترجمة مبدأ «الفرصة» الثانية الذي هو المسؤول الأول عن ضمان القيمة المنصفة للحرية من أجل

آخر المستفيدين. فتفسير «المساواة الديمقراطية» يتولى ربط مبدأ الفرق – الذي يعظّم توزيع الخيرات الأولية على الأقل استفادة – بقدر منصف من المساواة بالفرص. لذا، فهو أكثر تعبيرًا عن موقع الأقل استفادة، بوصفهم أعضاءً أحرارًا ومتساوين في نظام تعاون اجتماعي منصف، من تفسيرات مبادئ الفرص التي يعرضها رولز تحت عناوين: «المساواة الليبرالية»، و«الأرستقراطية الطبيعية»، و«نظام الحرية الطبيعية».

يبقى تفسير المساواة الديمقراطية للمبدأ الثاني مميزًا بين هذه التفسيرات الأربعة في استهدافه ضمان القيمة المنصفة للحريتين الشخصية والسياسية، معًا، بالنسبة إلى أعضاء المجتمع الأقل استفادة. وهكذا، فإن المساواة الديمقراطية تساهم في ضمان مكاسب الحريات الشخصية والسياسية التي هي أساسية بالنسبة إلى العضوية القائمة على الحرية والمساواة في أي صيغة تعاون اجتماعي منصفة، لا مجرد حقوق شكلية، لجميع أفراد المجتمع، لا الأوفر غنى فقط. فمن طريق «الجمع بين المبدأين [مبدأي الحرية الأساسية والفرصة]، كما يقول رولز، «لا بد من ترتيب البنية الأساس على نحوٍ يؤدي إلى تعظيم قيمة الحرية لدى الأقل استفادة في صيغة الحرية المتساوية الكاملة المشتركة بين الجميع. وهذا يحدد غاية العدالة الاجتماعية» (*TJ*, p. 205/179). ويرى رولز غاية هذه العدالة الاجتماعية ديمقراطية بمقدار ما تؤدي إلى تعظيم قدرة أفراد المجتمع الأقل استفادة على بلوغ أهدافهم، بما فيها أهدافهم السياسية، وتبقى متناغمة مع حماية حرية الجميع المتساوية.

إلا أن هذا التفسير لنظرية رولز يبقى قاصرًا عن التصدي للأسئلة الصعبة المرتبطة بالعلاقة بين الديمقراطية والليبرالية. فهو لا يبين لنا القيمة التي تضفيها النظرية على الحريات السياسية (مثل حرية التعبير السياسي، المشاركة السياسية، الانتخابات، وحق الجدارة بشغل المناصب السياسية) مقابل الحريات الشخصية (مثل حرية التعبير اللاسياسي، الدين، والضمير) في إطار «صيغة الحرية المتساوية الكاملة». هذا هو السؤال الأول والأكثر أساسية الذي لا بد من الإجابة عنه إذا كنا بصدد فهم العلاقة بين الديمقراطية والحرية في نظرية رولز، أو على نحو أعم في الحقيقة.

يجدر بنا، قبل تناول هذه المسألة أن نلاحظ كيف يسلّط مثال «المساواة الديمقراطية» الضوء، على نحو مصغر، على مدى تعقيد تفسير علاقة عنصري الديمقراطية والليبرالية في نظرية رولز. فالمساواة الديمقراطية لا تبرر، برأي رولز، منح المواطنين الأقل وفرة قدرًا أكبر من الحرية - حرية التعبير، مثلًا - تعويضًا عن دخلهم وثروتهم الأقل. كذلك تبقى المساواة الديمقراطية أحد المبادئ الليبرالية لأنها تعظّم قيمة الحرية عمومًا، لا الحرية السياسية وحسب، بالنسبة إلى الأقل استفادة عبر اعتماد شرط «التناغم مع حماية الحرية المتساوية للجميع». ففي نظرية كتب رولز يقول: «الحرية بوصفها تحررًا متساويًا هي عينها بالنسبة إلى الجميع؛ ومسألة التعويض عن قدر أقل من التحرر ليست مطروحة. إن قيمة الحرية ليست متساوية بالنسبة إلى الجميع... إلا أن القيمة الأقل للحرية يعوَّض عنها، لأن قدرة الأعضاء الأقل حظًّا في المجتمع على بلوغ أهدافهم ستكون أقل أيضًا إذا ما أحجموا عن قبول ألوان اللامساواة الموجودة عند تطبيق مبدأ الفرق» (*TJ*, p. 204/179). هذه وغيرها من سمات نظرية رولز مرتبطة بمثال واحد هو مثال الشخص الذي يؤيد جعْل مبدأ الفرق والحرية السياسية جزءًا من المبدأ الأول (مبدأ الحرية المتساوية). وهكذا، فإن السؤال الموجه إلى الهواجس الديمقراطية يبقى من دون جواب: ما هو تقويم نظرية رولز للحرية السياسية مقارنةً مع الحرية الشخصية؟ أما مفتاح الطريقة الذي يعتمده رولز للإجابة عن هذا السؤال فيكمن في تأكيده وحدةَ منبع قيمتي الحريتين السياسية والشخصية كلتيهما في نظريته.

2. وحدة منبع الحريتين السياسية والشخصية

لذا أجدني مركّزًا على مثال رولز الأساس للشخص، بوصفه عضوًا حرًّا ومتساويًا في صيغة تعاون اجتماعي منصفة، الذي يعد، أكثر الأحيان، «ليبراليًّا» من دون كونه «ديمقراطيًّا». ثم يأتي نقد النظرية - أو إطراؤها، تبعًا لمنظور المعلّق - لكونها ليبرالية «من» ديمقراطية. غير أن المثال نفسه لا يستطيع - من دون مزيد من تأويل مضامينه ومعاينتها - أن يبين لنا إن كانت نظرية رولز ليبرالية «من دون أن تكون» ديمقراطية، أم هي الاثنتين معًا.

ليس مثال الشخص بوصفه عضوًا حرًّا متساويًا في صيغة تعاون اجتماعي منصفة، بحسب ما جاء في ليبرالية، ميتافيزيقيًّا، بل هو سياسي. فما الذي ينطوي عليه فهم هذا المثال سياسيًّا لا ميتافيزيقيًّا؟ يرى رولز أن كون المرء عضوًا حرًّا متساويًا في صيغة تعاون اجتماعي منصفة مشروط بامتلاك جملة من الحريات المشتملة على حريات شخصية وسياسية على حد سواء. وهذا يعني أن على المرء ليكون عضوًا في أي صيغة تعاون اجتماعي منصفة، أن يكون قادرًا على الاختيار من بين حيوات خيِّرة متاحة في إطار مثل هذه الصيغة من التعاون الاجتماعي. وحرية الاختيار من بين حيوات زاخرة بالخير تتطلب جملة حريات شخصية، مثل حرية الدين والضمير، وحرية الفكر والكلام، وحرية الاجتماع [التنظيم]. يمكن اعتبار هذا بُعْدَ المثال على صعيد الحرية الشخصية. غير أن حرية الاختيار من بين الحيوات الجيدة المتاحة في مجتمع المرء ليست بالتأكيد متوفرة لمجرد كون المرء عضوًا حرًّا ومتكافئًا في صيغة تعاون اجتماعي منصفة. وعلى الرغم من أن المثال لا ينطوي، بالطبع، على ما هو مستحيل - على تمكين الناس من العيش في ظل قوانين من اختيارهم «الفردي» - فإنه ينطوي فعلًا على الحاجة إلى نوع من التوزيع النزيه والمنصف للسلطة السياسية. لا بد للراشدين من أن يشاركوا، بوصفهم متساوين في المواطنة، في صوغ سياقهم المؤسَّسي بمقدار ما يكون الأمر متوافقًا مع مثال عضوية المجتمع الحرة والمتساوية. وهذا الاقتسام المنصف للسلطة السياسية بين مواطنين متساوين يوحي بسلسلة من الحريات السياسية المتساوية التي تتدفق من المنبع نفسه مثل سلسلة الحريات الشخصية. فالحريات الشخصية والسياسية إن هي، بحسب التعبير الذي استخدمه هابرماس، إلا حريات ذات منبع واحد(3).

ليست الحرية السياسية المتساوية إلا أحد تعبيرات وتجليات قيمة العضوية الحرة والمتساوية في مجتمع يكون أعضاؤه الراشدون معًا ذاتيي الحكم. وإذا بدت عبارة «حكم الذات» مضلِّلة، فإن الشيء نفسه يمكن التعبير عنه بالقول إن

---

(3) انظر: Jürgen Habermas, «On the Internal Relation between Law and Democracy,» in: Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other*, Edited by C. Cronin and P. De Greiff (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), p. 259.

الحرية السياسية المتساوية تستلزم حق أعضاء المجتمع الراشدين في المشاركة بوصفهم أفرادًا أحرارًا ومتساوين في اجتراح قرارات ملزمة تبادليًا بشأن حياتهم الجماعية. فحزمة الحريات السياسية المتساوية تمكّن الراشدين من المشاركة في تشكيل الإطار الذي يستطيع كل منهم عبره أن يتمتع بحزمة الحريات الشخصية المتساوية. وبموجب هذا التفسير، وهو تفسير متناغم مع ما يقوله رولز في كل من كتابي ليبرالية ونظرية، فإن حزمة الحريات السياسية تضاهي في مركزيتها حزمة الحريات الشخصية بالنسبة إلى المثل الأعلى الرولزي للشخص. إن مبدأ العدالة الأول - مبدأ أولوية الحرية الأساسية - يضفي صفة الأولوية على سائر الحريات الأساسية، السياسية منها والشخصية، نسبة إلى مبدأ العدالة الثاني، الذي يتولى ضبط عملية توزيع فرص العمل، والدخل، والثروة، والخيرات الرئيسة الأخرى.

وقصة وحدة منبع جملة الحريات الأساسية، السياسية والشخصية على حد سواء، توازي قصة هابرماس عن العلاقة بين الاستقلالين الخاص والعام، مع أن رولز لا يعوّل على أي مثل أعلى أخلاقي للاستقلال في ليبرالية. فهو يعوّل، بدلًا من ذلك، على ما يطلق عليه اسم مثل أعلى سياسي للشخص قائم بذاته. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن أيًّا من حزمتي الحريات الشخصية الأساسية والحريات السياسية الأساسية ليست ذات أولوية بالنسبة إلى الأخرى، بحسب فَهْمَيْ كلٍّ من رولز وهابرماس. وهذا الأخير يميط اللثام عن الأمر حين يقول: «الاستقلالان الخاص والذاتي يعمدان، إذًا، إلى افتراض التبادل السبقي بما يحول دون تمكين أي من حقوق الإنسان والسيادة الشعبية من ادعاء الأولوية على نظيرتها»[4]. ويصح الشيء نفسه بالنسبة إلى نظرية رولز. فبلغة أكثر رولزية: ما من مثال ليبرالي ديمقراطي إلا ويلتزم جذريًا بضمان «كل» من الحريات السياسية والشخصية الجوهرية «على حد سواء». وبهذا المعنى، فإن نظرية رولز ديمقراطية من ناحية، وليبرالية من ناحية ثانية، في جوهرها.

إن وحدة منبع الحريات السياسية والشخصية الأساسية في المثال

(4) Habermas, *The Inclusion of the Other*, p. 261.

الرولزي للشخص لا تجيب عن سؤال عن مدى تناسب قيمة الحرية السياسية مع قيمة الحرية الشخصية عند تضاربهما، أو حين تكون كل منهما مثمّنة جوهريًّا لأغراض الحكم العملي. فوحدة المنبع تؤكد أن ألوان التضارب بين الحريات الشخصية والحريات السياسية، بين القيم الليبرالية بقدر أكبر من التميز والقيم الديمقراطية، هي أمور داخلية بالنسبة إلى نظرية رولز ذاتها. وليست هذه الصراعات إلا جزءًا من حالة سياسة البشر - حتى في أفضل أحوالها - بعيدًا عن أن تكون من اصطناع سياسة مضللة أو نظرية سياسية سائبة بلا ضوابط. فلا بد للنظرية، إذًا، من أن تضطلع بدور الحَكَم في النزاعات بين الحريات الشخصية ونظيرتها السياسية من دون أي ترجيح مطلق لكفة إحداهما على كفة الأخرى على مستوى المبدأ الأول. إلا أن هذا يبقي احتمال تمخض نظرية رولز، على مستوى آخر، عن إخضاع الحرية السياسية للحرية الشخصية أمرًا واردًا.

3. تزاوج حميمي وثيق

ما دامت نظرية رولز تجسد قيمًا ديمقراطية وأخرى ليبرالية في جوهرها، وتنسب هذه القيم إلى المصدر نفسه (إلى مثال سياسي للشخص بوصفه مواطنًا حرًّا ومتساويًا)، فإن التمييز بين عناصر نظريته الليبرالية من ناحية، والديمقراطية من ناحية ثانية، أصعب مما لو كان الأمر خلاف ذلك. ويمكن قول شيء يشبه ذلك عن نظرية هابرماس، على الرغم من أن هذا يكتب بقدر أكبر من الصراحة عن العناصر الليبرالية والديمقراطية لنظريته، ويبدو أحيانًا مرجِّحًا كفة الثانية - العناصر الديمقراطية. إلا أن تحليلًا معمقًا لنظرية هابرماس، وهو أمر يتجاوز حدود هذا الفصل، من شأنه أن يميط اللثام عن فهم لا يقل تعقيدًا للعلاقة بين العناصر الليبرالية ونظيرتها الديمقراطية. وأعتقد أن صعوبة التمييز الدقيق والحاد بين العناصر الليبرالية والعناصر الديمقراطية في أي نظرية سياسية، جزء ضروري من أي نظرية تأخذ القيمة الأساس لكل من هذه وتلك مأخذ الجد.

إذا كان رولز وهابرماس على صواب في ما يخص وحدة المنبع، فإن الليبرالية، بوصفها دفاعًا عن الحرية الشخصية المتساوية، والديمقراطية، بوصفها

دفاعًا عن الحرية السياسية، تتزاوجان، إذًا، مثاليًا، لا مجرد زواج مصلحة، بل على نحو أكثر حميمية[5]. فلا تخضع حزمة الحريات السياسية ولا حزمة الحريات الشخصية إحداهما للأخرى في إطار علاقة وسائل - غايات خالصة. وهذا وضع إشكالي ملتبس بالنسبة إلى بعض الليبراليين، كما بالنسبة إلى بعض الديمقراطيين. فبعض الليبراليين يرون أن قيمة الحرية السياسية المتساوية، وقيمة الديمقراطية، إذًا، إنْ هي إلا وسيلة دفاع عن الحريات الليبرالية. غير أن على الليبراليين، إذا أرادوا أن تكون هذه النظرة منسجمة داخليًا مع الديمقراطية، أن يشطبوا الحرية السياسية المتساوية من قائمة الحريات الليبرالية الأساسية ويبادروا إلى اجتراح طائفة حريات أخرى أقل أساسية، لأنها ليست ذات قيمة إلا أداتيًا بوصفها وسائل لتحقيق الحريات الشخصية الأخرى الأكثر أساسية. وهذا بالتحديد هو ما يقي رولز صريحًا في رفض الإقدام عليه.

يعترض بعض الديمقراطيين على فكرة قيام أي تحالف وثيق وحميم مع الليبرالية للسبب المعاكس. فهم يرون أن الحريات الشخصية ذات القيمة الأعلى بنظر الليبراليين، مثل حريات الضمير، والتعبير، والاجتماع، ليست في أفضل الأحوال إلا ذات قيمة أداتية من منطلقات ديمقراطية. فالحريات الشخصية قيِّمة أداتيًا بمقدار ما تشكل مقدماتٍ وشروطًا سَبْقية لتحقيق الحرية السياسية المتساوية مفهومة على أنها استقلال سياسي، أو حكم ذات جماعي، أو سيادة شعبية. إلا أن على الديمقراطي أن يبادر، كي يكون مثل هذا الادعاء منسجمًا مع أي منظور ديمقراطي، إلى بيان الأسباب الكامنة وراء إضفاء قيمة على الحرية السياسية المتساوية والامتناع عن ذلك بالنسبة إلى الحرية الشخصية المتساوية ما دام أن الأمرين كليهما ممكنان. والديمقراطيون الذين يتخذون هذا الموقف لم يقدِّموا ردًّا مقنعًا على دعوى هابرماس المتمثلة بوحدة المنبع[6].

---

(5) للاطلاع على الفكرة التي تقول إن الليبرالية والديمقراطية موحدتان في نوع من أنواع «زواج المصلحة»، انظر: Judith N. Shklar, «The Liberalism of Fear,» in: Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), p. 37.

(6) انظر: Habermas, «On the Internal Relation between Law and Democracy,» in: Habermas, *The Inclusion of the Other*, pp. 260-264.

فعلى الصعيد الأخلاقي، يستند تقويم الحرية السياسية للأفراد، برأي هابرماس، إلى افتراض تقويم حريتهم الشخصية سلفًا أيضًا. ذلك أن العلاقة بين الحريتين الشخصية والسياسية - بالنسبة إلى رولز كما بالنسبة إلى هابرماس - حميمة ووثيقة، وليست أداتية وحسب.

يكون معقولًا في ظل ظروف القمع الشديد، حيث تكون الحريات الشخصية معرضة للخطر، النظرُ إلى التحرر من القسوة على أنه الغاية الطاغية، وإلى الحرية السياسية بوصفها وسيلة ضرورية لبلوغ تلك الغاية بالنسبة إلى أكبر عدد ممكن من الناس. ومثلها مثل نظرية هابرماس، تطالبنا نظرية رولز بتأمل الشروط الأفضل لمجتمع عادل، أو مجتمع شبه عادل. ثمة، إذًا، علاقة بالغة الحميمية بين الحريات الليبرالية الأكثر تميزًا والحريات الديمقراطية المرتبطة بوحدة منبع قيمة هذه وتلك. فمن دون حريات شخصية أساسية لا يستطيع المواطنون أن يكونوا أحرارًا حقًا في انتقاد حكومتهم أو في التصدي لأكثرية معينة باسم العدالة، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، لا يستطيع الأفراد أن يكونوا متمتعين، من دون توافر حريات سياسية أساسية، بالقدر الممكن من الحرية (بالانسجام مع الحريات الشخصية الأساسية) على صعيد صوغ جملة القوانين، والمؤسسات، والممارسات التي يستطيعون في إطارها أن يقرروا خياراتهم الشخصية حول أفضل الطرائق لمتابعة حيواتهم الخاصة. لعل هذه النوعية من العلاقة الحميمية هي التي تساعد على تفسير مدى كون الليبرالية «في علاقة زواج أحادي، ومخلص، وأبدي مع الديمقراطية»[7]. ومثل جل العلاقات الحميمة، فإن العلاقة القائمة بين الديمقراطية والليبرالية علاقة أكثر تعقيدًا بقدر لا يستهان به من مجرد علاقة زواج مصلحة.

لم يُعقد زواج الديمقراطية والليبرالية لا في السماء ولا في نظرية ميتافيزيقية، بنظر رولز، بل في إطار مثال بشري مركَّب اجتماعيًا من أعضاء أحرار ومتساوين في نظام قائم على التعاون الاجتماعي. وزعمُ رولز أن نظريته سياسية، لا ميتافيزيقية، يسيرٌ أنْ يُساءَ فهمُه. فمثاله للشخص ليس محايدًا

(7) Shklar, «The Liberalism of Fear,» p. 37.

بين سائر النظريات الميتافيزيقية (وهو لا يدّعي ذلك). ومن المؤكد أنه يقوم على استبعاد بعض التصورات الميتافيزيقية (غير المعقولة) للفرد، مثل تصور الشخص مؤلفًا ومحددًا كليًّا بفعل غايات معطاة مجتمعيًّا، وعاجزًا عن إدراك واستساغة قيمة العدالة أو الحياة السعيدة[8]. غير أن أي مثال سياسي لأشخاص أحرار ومتساوين يتطابق مع حشد من التصورات الميتافيزيقية المتنافسة للشخص، على الصعيدين الديني والعلماني، ولا يستبق، مثلًا، افتراض أي ميتافيزيقا كانطية.

ومع أن المثال الرولزي مركّب اجتماعيًّا بهدف التنظير لنظام سياسي عادل، فإنه ليس أقل أهمية أخلاقيًّا لذلك السبب. إذ إن أي نظام اجتماعي قائم على التعاون يمكن تركيبه اجتماعيًّا لجعله أفضل أو أسوأ. ولجعله أفضل، يتعين علينا أن نسأل عما يمكن أن يبرر نظامًا اجتماعيًّا يدّعي مرجعية لفرض سلطة الدولة والقانون البشري قسرًا على أعضائه. وفي نظرية يطرح رولز، كجزء من إحدى أدوات التبرير، فكرة وضع أصلي نتخيل فيه جميعًا أنفسنا أشخاصًا أحرارًا ومتساوين من دون مزيد من الهويات الاجتماعية الخاصة - نحن لا نعرف ما إذا كنا رجالًا أم نساء، أغنياء أم فقراء، يهودًا أم مسلمين أم ملحدين. ومن ثم نبادر من هذا الوضع المشترك إلى الدفاع عن مبادئ معينة. والمبادئ التي ندافع عنها في الوضع الأصلي تلبي مصلحتنا الذاتية التي هي عمليًّا، مصلحة الجميع (لأن أحدًا منا لا يمكن أن يحاول، وهو يجادل منطلقًا من هذا الوضع، استحضار المصالح الخاصة التي تفرّقنا خارج نطاقه).

وتساهم فكرة الوضع الأصلي هذه في تفسير الاختلاف بين رولز وهابرماس حول العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية. إذ يقر هابرماس بأن الحريات الشخصية والسياسية نابعة من مصدر واحد في نظرية رولز «على مستوى الوضع الأصلي» كما على «المستوى الأول لتشكل النظرية». إلا

---

(8) ليست نظرية رولز ميتافيزيقية إذ لا تفترض سلفًا، أو تدافع عن نظرة ميتافيزيقية وحيدة عن الشخص، كما أزعم في: Amy Gutman, «Communitarian Critics of Liberalism,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 308-322.

أنه يعارض بعد ذلك اكتساب الحريات الليبرالية أولوية «في ظل الظروف المؤسَّسية لمجتمع عادل مؤسس سلفًا»[9]. وعلى هذا المستوى الثاني سيشعر المواطنون، يجادل هابرماس، بأنهم مقيدون لأنهم:

> لا يستطيعون إعادة إشعال الجمرات الديمقراطية الجذرية العائدة إلى الوضع الأصلي في الحياة المدنية المصقولة في مجتمعهم، لأن خطابات التشريع الأساسية جميعها تكون قد أخذت مكانها سلفًا، من منظورهم، في الإطار النظري؛ وهم يجدون نتائج النظرية مترسبة سلفًا في الدستور[10].

يرد رولز قائلًا إن جميع مستويات التفكير - سواء في الوضع الأصلي، من أجل تصميم دستور معين، أم بعد أن يكون الدستور قد اجتُرِح - متوفرة لجميع المواطنين في كل الأزمان. ومستويات التفكير هذه نمذجة للأسلوب الذي يمكن للمواطنين اعتماده للحكم على عدالة مجتمعهم، وفقاً لانطلاقهم: من المبادئ الأساسية، أو من الدستور، أو من الممارسات المترتبة على المبادئ الدستورية (أو الأولى) (*PL*, pp. 381-96). لذا، فإن الوضع الأصلي لا يجرد المواطنين من الحرية السياسية قبل أن يباشروا حتى التفكير بعدالة مجتمعهم. إلا أنه يقيد تفكير المواطنين بما يحول دون قيامهم باستحضار تصوراتهم الشاملة لدى انخراطهم في الجدل حول المبادئ الأولى والأساسيات الدستورية. وبعد إزاحة جميع ألوان سوء الفهم جانبًا، يختلف رولز وهابرماس حول هذه السمة للوضع الأصلي بوصفه نمطًا ملائمًا للخطاب السياسي. ولمّا كانت الليبرالية السياسية لا تشترط محاكمة من الوضع الأصلي، فإنها تتحرر من هذه المشكلة الخاصة. أما المسألة الباقية حول الخطاب العام، وهي موضع مقاربة في القسم 6، فهي إن كان ما تعتبره الليبرالية السياسية قابلًا للدفاع عنه علنًا لا يزال مفرط التقييد.

دافع رولز في ليبرالية عن فكرة وجود عائلة من الطرائق لتبرير أي نظام

(9) Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason,» in: Habermas, *The Inclusion of the Other*, p. 69.

(10) Ibid., pp. 69-70.

اجتماعي تعاوني لدى أناس يُنْظَر إليهم كأعضاء أحرار ومتساوين في ذلك النظام (PL, pp. 26-8). والوضع الأصلي جزء من هذه العائلة التي لا يتمتع أي من أعضائها بالامتياز من منظور الليبرالية السياسية. لذا، فإن هذه الأخيرة تطالبنا بالتركيز على ما في نظرية رولز في نظرية من سمات تشترك فيها العائلة كلها ولا تتطلب قبول الوضع الأصلي. وإحدى هذه السمات هي «مبدأ المشاركة». يقول رولز: «لجميع المواطنين حق متساوٍ في الاشتراك في/ وتقرير محصلة، العملية الدستورية التي تضع القوانين التي يمتثلون لها» (TJ, p. 221/194). ويماهي رولز هذا الجزء من أي ديمقراطية دستورية مع ما أدرجه بنيامين كونستان (Benjamin Constant) تحت عنوان «حرية القدماء»[11]. ومثل كونستان، يرى رولز أن الحرية السياسية المؤمنة بمبدأ المشاركة ظلت - على الرغم من أنها ليست إلا جزءًا (وليست الجزء الأهم بالضرورة) مما تتألف منه الحرية - موضع إهمال وتجاهل من جانب المجتمعات الحديثة يؤدي إلى إلحاق قدر كبير من الأذى بمواطنيها[12].

ومثله مثل كونستان، مرة أخرى، لا يدافع رولز عن الحرية الشخصية لدى الحديثين بعيدًا عن الحرية السياسية عند القدماء[13]. كتب رولز يقول: «إذا كانت الدولة... مؤثرة دائمًا في آفاق الرجال (والنساء) المستقبلية في الحياة، فإن على العملية الدستورية أن تحافظ على التمثيل المتساوي في الوضع الأصلي بمقدار ما يكون هذا عمليًّا» (TJ, p. 222/195). يبقى أن نرى، بعد المزيد من التقصي، إلى أي مدى يكون التمثيل المتساوي ممكنًا. وبالنسبة إلى رولز، فإن هذا الحكم ينبغي استخلاصه من مقارنة قيمة الحريات المختلفة حين تتنافس (وإذا فعلت) في ظل ظروف محددة.

---

(11) Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns» [1819], in: Constant, *Political Writings*, pp. 309-328.

(12) Ibid., pp. 326-332, and Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns» [1819],» in: Constant, *Political Writings*, pp. 309-328.

(13) للوقوف على رأي كونستان، انظر: Constant, *Political Writings*, p. 327.

«... تبقى الحرية السياسية الوسيلة الأقوى، والأنجع، والأفضل لتطوير الذات... لذا، فإن من الضروري، أيها السادة، كما سبق لي أن بَيَّنْت، إتقان فن مزاوجة نوعي الحرية كليهما، بعيدًا عن شجب أي منهما».

يرفض رولز رفضًا مطلقًا مقايضة الحرية السياسية بما هو غير حرية متساوية أخرى، ويرفض أيضًا، وعلى نحو مطلق من جديد، الفكرة العامة التي تقول إن الحرية السياسية ذات قيمة أدنى من قيمة الحرية الشخصية في المجتمع الحديث بما يوجب إخضاعها لها. إذ يقوم مبدأ الحرية المتساوية الأول عند رولز، المبدأ الذي حوفظ عليه في الحرية السياسية، على تجسيد حماية الحريات الشخصية والسياسية على حد سواء، ومنح الأولوية لمنظومة الحريات الأساسية، لا للحريات الشخصية على السياسية، أو العكس.

ثمة، أقلّه، ثلاثة أسباب وجيهة لإضفاء الأولوية على المنظومة الكاملة من الحريات الشخصية والسياسية مقابل اعتبارات عدالة أخرى. ويسلط أحد هذه الأسباب الضوء على الصيغة المهمة للترابط الأداتي بين الليبرالية والديمقراطية. فالحريات السياسية وسيلة تساهم في تمكين الناس من أن يعيشوا حياة جيدة. لذا، فإن قيمتها ليست أكثر عرَضية من الحريات الشخصية التي لا يستطيع الناس في غيابها قضاء حاجاتهم الخاصة ما لم يكونوا متوفرين على أوصياء يتولون بالقدر نفسه من الجدارة بالثقة، تلبية حاجاتهم نيابة عنهم. هذا السبب لإضفاء قيمة على الحريات الشخصية - حيث القليل من الناس يستطيعون أن يعتمدوا على أوصياء شخصيين غير مسؤولين يتولون خدمة مصالحهم على نحو أفضل منهم هم أنفسهم - سببٌ محتمل وأداتي لإضفاء قيمة على الحرية الشخصية. إنه سبب وجيه، سبب يلقي الضوء على معنى إبداء الناس كل هذا الحرص على تثمين حرياتهم الشخصية عاليًا.

إنه لأقلّ وضوحًا، ولكن ليس أقل صوابًا، أن الناس لا يستطيعون قضاء حاجاتهم الخاصة من دون حريات سياسية. وتتولى الحريات السياسية خدمة غرض أكثر مداورة مما تخدمه الحريات الشخصية. فعبر ممارسة الحريات السياسية، يبادر الناس جماعيًا إلى إيجاد السياق الذي يستطيعون في إطاره تنفيذ أغراضهم (غير السياسية) الخاصة. وتبقى الحريات السياسية وسيلة للحفاظ على حريات أخرى (*PL*, p. 299). إذ يجادل رولز قائلًا إن «إعطاء أولوية لهذه الحريات [السياسية] ليس مشروطًا إلا بكونها ذات أهمية كافية من أجل أن

تشكل وسيلة مؤسسية جوهرية لضمان حريات أساسية أخرى في ظل ظروف أي دولة حديثة» (*PL*, p. 299).

غير أن الحريات السياسية ليست مهمة بهذا المعنى الأداتي وحسب، ونظرية رولز تساهم في إلقاء الضوء على سببين ديمقراطيين بامتياز لإعطاء الحرية السياسية الأولوية نفسها مثل الحرية الشخصية. وبالمثل، يعبّر علنًا عن مكانة الأشخاص، بوصفهم كائنات حرة ومتساوية، عبر الاعتراف بالحقوق المتساوية للراشدين الملتزمين بالقانون في جملة الحريات الشخصية والسياسية على حد سواء. فإذا ما حُرِم راشد ملتزم بالقانون، مولود في الولايات المتحدة، من حق الاقتراع أو حق العبادة الدينية، فإن لديه، ولدينا نحن، سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنه يتعرض علنًا للحرمان من مكانة شخص متمتع بالحرية والمساواة. والاعتراف العام بكل من الحقوق الشخصية والسياسية «يعبر» عن موقع الأفراد بوصفهم أعضاء مجتمع أحرارًا ومتساوين. حين كان الزنوج والنساء محرومين من حق الاقتراع في الولايات المتحدة، كانوا ضحايا الحرمان من المكانة العامة المؤهِّلة لاكتساب صفة المواطنين المتساوين. والتعبير عن مكانتنا بوصفنا مواطنين متساوين، هدف ديمقراطي مهم - «سمِّه الهدف المعبِّر» عن الحريات السياسية، إذا شئت[14].

فضلاً عن اضطلاعها بوظيفة الوسيلة الهادفة لضمان الحريات الشخصية الأساسية، والتعبير عن مكانتنا بوصفنا مواطنين متساوين، تتولى حماية الحريات السياسية خدمة غرض ثالث، هو أداتي وديمقراطي في الوقت نفسه. فالحريات السياسية «تؤمِّن التطبيق الحر والمطّلع لمبادئ العدالة، عبر الممارسة الكاملة والفعالة لإحساس المواطنين بالعدالة، على البنية الأساس للمجتمع» (*PL*, p. 334). أما ممارسة إحساس المواطنين بالعدالة فمرتبطة، على الصعيدين الأداتي والحميمي الوثيق، بإحساس المواطنين بخيرهم الخاص. وهذه رؤية مهمة في نظرية رولز، ولعلها العلاقة الأكثر تعرضًا للإهمال والتجاهل بين القيم الليبرالية

---

(14) انظر: Shklar, *American Citizenship*, pp. 1-62.

الديمقراطية - العلاقة التي هي أداتية من ناحية، وحميمية وثيقة، من ناحية ثانية في الوقت نفسه.

لو لم يكن الناس متمتعين بإحساس بالخير الذي يسعون إلى تحقيقه، لما كانت العدالة ذات هدف. ولكانت هذه الأخيرة فارغة ودائبة على فرض القيود (القيود الذاتية مثاليًّا) على تحركات الناس لهدف غير ذي شأن، أو من دون هدف. أما لو كان الناس بلا إحساس بالعدالة لكان سعيهم إلى الخير منطويًا على قدر أقل بكثير من القيمة الأخلاقية، ومثيرًا بالتالي قدرًا أقل بكثير من الإعجاب. ما كانت الأمور لتقف عند تضارب أفعال الناس مع العدالة أكثر الأحيان، بل كانت ستتجاوزها وصولًا إلى الإخفاق في التعبير عن أي التزام بمتابعة خيرهم الخاص باطراد، وعن أي تنسيق مع خير الآخرين. إن قبولنا الفكري يضاعف من القيمة العامة لخيرنا. وكما يقول رولز (مقتبسًا هنا من كانط)، فإن عدالة أفعالنا تجعل إنجازاتنا الأخرى لا ثمينة وحسب، بل ومثيرة للإعجاب، وصولًا إلى جعل متعنا خيرات (*PL*, p. 334). لا يعني ذلك أن إحساسنا بالعدالة، وبالحريات السياسية التي هي وسيلة لأفعال عادلة، أكثر أهمية، إذًا، من حرياتنا الشخصية. كما لا يعني أن علينا أن نكرس أكبر قدر ممكن من وقتنا وجهدنا لتعزيز العدالة. وقد كتب رولز، بصراحة جارحة ومنعشة، يقول: «من شأن تعظيم الأفعال العادلة والعقلانية عبر تعظيم المناسبات التي تشترطها أن يكون جنونًا» (*PL*, p. 334).

أما ما يتبع فعلًا، فهو أن الحريات الشخصية والأساسية جميعًا، من دون استثناء، وإن كانت تخدم أغراضًا مختلفة، جوهرية بالنسبة إلى الليبرالية السياسية. إنها مترابطة على الصعيدين الأداتي والحميمي كليهما. من شأن إعطاء الأولوية لمجمل الحريات الشخصية ووضعها فوق الحريات السياسية، أو القيام بالعكس، أن يؤدي إلى إضعاف الطبيعة الليبرالية والديمقراطية لليبرالية السياسية - التي بتنا متوفرين على ما يدفعنا إلى إعطائها عنوان: النظرية الليبرالية الديمقراطية. ليست جملة الحريات الشخصية والسياسية الأساسية، موضوعةً في سلة واحدة، من المنظور الرولزي، إلا متساوية الأهمية وإن بدت في خدمة (بعض) الأهداف

المتباينة. فحزمتا الحريات السياسية والشخصية، على الرغم من تعذر إبدال إحداهما بالأخرى، تنبثقان من منبع واحد وتتفوقان، من حيث الأولوية، على اعتبارات العدالة الأخرى.

4. معالجة التعارضات بين الحريات الأساسية

سمة نظرية رولز هذه - وهي نقطة قوة من وجهة نظر تقويم الحرية السياسية - تطرح سؤالًا قد يكشف عن نقطة ضعف محتملة: كيف تستطيع النظرية أن تعالج تعارضات بين حريات أساسية، ولا سيّما بين حزمتي حرياتٍ، واحدةٌ سياسية وأخرى شخصية، كلتاهما أساسيتان من حيث المبدأ؟ لو كانت نظرية رولز ليبرالية فقط من دون أن تكون ديمقراطية أيضًا، لاستطاعت، إذًا، أن تبادر بوضوح إلى إضفاء صفة الأولوية على الحريات الشخصية واضعة إياها فوق الحريات السياسية في حالات التضارب. أما زالت الحريات السياسية، في حالات التعارض هذه، تلوذ بمقعد خلفي وراء الحريات الشخصية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن التوفيق بين هذا الأمر والاعتراف بكون حزمتي الحريات أساسيتين بالنسبة إلى مثال المواطنة القائمة على ركيزتي الحرية والمساواة؟ وماذا إذا كانت النظرية غير حاسمة؟ وعندئذ، هل هذه نقطة ضعف يمكن تجنبها؟

يبقى رولز واضحًا ومستمرًا في رفض فكرة وجوب إخضاع الحريات السياسية عمومًا للحريات الشخصية في حال حصول تعارضات. فهو يسجل (مقتبسًا من أشعيا برلين) أن «إحدى عقائد الليبرالية الكلاسيكية هي أن الحريات السياسية أقل أهمية جوهرية من حرية الضمير وانعتاق الشخص» (*TJ*, pp. 229-30/201-2). إلا أنه لا يُذيِّل هذه العقيدة بتوقيعه. مهما يكن، حتى إذا كانت الحريات الشخصية أهم «جوهريًا من الحريات السياسية، فإن من شأن السؤال أن يبقى مطروحًا حول ما إذا كانت كفة قيمتها الجوهرية راجحة مقابل كفة القيمة الأداتية للحريات السياسية على صعيد الأهمية الإجمالية. فالقيمة الجوهرية ليست، بالضرورة، أكبر من القيمة الأداتية. وبنبرة مغايرة يجادل رولز أننا لسنا بحاجة إلى أن نروز «الأهمية الإجمالية النسبية لمختلف الحريات». وهو

يطبق «مبدأ الفائدة المتساوية [لجميع الأشخاص] لدى تكييف منظومة الحرية الكاملة وضبطها» (TJ, p. 230/202). لا بد لجميع الأشخاص - بغية التعامل معهم بوصفهم مواطنين أحرارًا متساوين في نظام تعاون اجتماعي منصف - من أن يستفيدوا أو يتضرروا بالتساوي جراء إجراء المقايضات بين حريات معينة، بما فيها تلك التي تكون بين الحريات الشخصية والحريات السياسية.

ذلك هو السبب الذي يؤدي إلى بقاء نظرية رولز، في حالات التعارض بين حريات أساسية، منفتحة على آراء داعية إلى الحد من بعض الحريات بالنسبة إلى جميع المواطنين، التماسًا لتحقيق حريات أساسية أخرى بقدر أكبر من الشمول. ومن الممكن، إذًا، تبرير القيود على المشاركة السياسية - وعلى مدى مبدأ المشاركة - من أجل ضمان حرية الضمير والدين لجميع الأشخاص بقدر أكبر من الشمول. إذ يصادق رولز على إمكان مفاده أن «من شأن أي شرعة حقوق أن تلغي كليًّا حريات معينة من التشريع الأكثري، ومن شأن فصل السلطات مع اعتماد المراجعة القضائية أن يؤدي إلى إبطاء وتيرة التغيير التشريعي (TJ, p. 228/201). يبقى رولز حريصًا على أن يقول إن شرعة الحقوق «من شأنـ» ها أن تلغي حريات معينة في النص التشريعي الأكثري - يجب عليها أن لا تلغيها -. فأي شرعة حقوق قد تقلص الحرية السياسية إذا، كان من الممكن إبراز الأمر للملأ على أنه أسلوب معقول لتوفير الحماية المتساوية لقيمة مجمل الحريات الأساسية لجميع المواطنين.

إن أسلوب رولز في السير قدمًا على طريق تبرير المقايضات بين الحريات الأساسية لافت الاختلاف عن تقديم الحريات الشخصية على الحريات السياسية - وأكثر تمخضًا، بما لا يقاس، عن حماية الحرية السياسية. وكون الأمر على هذا النحو يمكن أن يتضح من انفتاح الليبرالية على جملة خطابات عن وجوب منح حريات معينةٍ الأولويةَ في حال حصول تعارضات محددة. ويبين رولز أن حريات سياسية معينة أعلى قيمة من حريات شخصية محددة. وفي ليبرالية، يستخدم رولز أسلوب المحاكمة نفسه الذي قدّمه (ولكن من دون أن يطوره) في نظرية، وصولًا إلى استنتاج أن «تأييد العقائد الثورية، بل

وحتى المحرّضة على التمرد محمي كليًا، حتى في أي مجتمع عادل. لماذا؟ لأن هذه الحرية السياسية بالذات أساسية لتمكين المواطنين من استنفار قدرتهم على امتلاك إحساس بالعدالة على صعيد محاكمة حكومتهم. وحرية المرء في استنفار إحساسه بالعدالة وتوظيفه بهذه الطريقة مسألة جوهرية ليكون مؤهلًا للحكم على/ وصوغ إطار مجتمعه، بوصفه مواطنًا ينعم بالحرية والمساواة.

في المقابل، وعلى النقيض، ليس «التشهير بأشخاص عاديين (لا بشخصيات سياسية) وتشويه سمعتهم، محميَّين. فالكلام السياسي يحظى بقدر أكبر من الحماية، وإن كان احتمال انطوائه على الخطر أقوى بكثير مقارنةً مع الكلام الخاص. وتشكل دعوة رولز إلى حماية العقائد الثورية والمحرِّضة على التمرد إحدى أفضل الدعوات التي سبق لها أن أُطْلِقت تأكيدًا على أهمية حماية التعبير السياسي. إن المقارنة مع التشهير بالأشخاص الأفراد وتشويه سمعتهم تسلط الضوء على أهمية أن أي نظرية ليبرالية تستطيع، ويتعين عليها، أن تسلّم بصوابية مبادرة المواطنين إلى التوظيف العام للعقل في الحكم على حكومتهم. فخلافًا لتأييد الثورة والدفاع عنها، كما يكتب رولز، «ليس ثمة أي أهمية بالمطلق» للتشهير بالأفراد وتشويه سمعتهم، «بالنسبة إلى التوظيف العام للعقل من أجل محاكمة وضبط البنية الأساس، إضافة إلى أنهما من الأخطاء الخاصة...» (*PL*, p. 336).

لدى تعارض أي حريتين – سياسيتين أو شخصيتين – يتوقف نهج إقرار تلك التي يجب أن تفسح في المجال للأخرى على نوع من رَوْز الأهمية النسبية للحريات المحددة في المنظومة الإجمالية للحريات المتساوية بالنسبة إلى أشخاص ممثلين. ولا يجوز إسناد الأمر إلى أي تقويم للأهمية الإجمالية للحريات السياسية مقابل الشخصية. لذا، فإن من شأن تبرير الحد من المشاركة السياسية أن يتمثل بحماية الحريات الأساسية الأخرى (*TJ*, p. 229/201). وهذا تبرير يمكن إطلاقه علنًا من جهة مواطنين متساوين ومن أجلهم، وهو دقيق الشبه بالتبرير الذي تسوقه نظرية رولز للحد من بعض الحريات الشخصية ثمنًا لحماية حريات أخرى أكثر أهمية. إن تقرير إنْ كان أي تقييد معين لحريات

خاصة أو شخصية قابلًا للتبرير سيتوقف على «عواقبه [التقييد] بالنسبة إلى جملة منظومة الحرية الكاملة» (*TJ*, p. 229/201). فالمواطنون الأحرار والمتساوون يستطيعون تبرير الحد من بعض الحريات السياسية وبعض الحريات الشخصية للجميع، التماسًا لضمان حريات أخرى للجميع على نحو أفضل. فـ «أولوية الحرية لا تعني استبعاد مقايضات هامشية في إطار منظومة الحرية [المتساوية]» (*TJ*, p. 230/202).

إن دفاع رولز عن السماح بفرض قيود على التبرع لمصلحة الحملات الانتخابية، نُشدانًا لحماية القيمة المنصفة للحرية السياسية، يزيد من إلقاء الضوء على مدى قدرة نظريته على تجنب اللبس، من دون إضفاء أي أولوية، من حيث المبدأ، على أي من حزمتي الحريات الشخصية والسياسية. ويوفر نقده لقرار المحكمة العليا في الولايات المتحدة، بشأن قضية بكلي - فاليو [424 US I, 1976]، تأييدًا قويًا لتفسير الليبرالية السياسية على أنها ديمقراطية من جهة، وليبرالية من جهة ثانية، في مضامينها العملية، لا على صعيد مبادئها الأساسية وحسب. فقد أسقطت أكثرية هيئة المحكمة في قضية «بكلي» حدودًا مختلفة لإنفاق المتبرعين والمرشحين في الحملات الانتخابية كان الكونغرس قد أقرها وجعلها قانونًا تحت عنوان تعديل قانون الانتخاب لعام 1974، بوصفها حدودًا غير دستورية. وجوهر نقد رولز لقرار الأكثرية يتمثل بـ:

> إخفاق المحكمة في رؤية النقطة الجوهرية المتمثلة بأن القيمة المنصفة للحريات السياسية شرط لأي إجراء سياسي عادل، ولضمان هذه القيمة المنصفة من الضروري منع أصحاب القدر الأكبر من الأملاك والثروات، والقدر الأكبر من المهارات التنظيمية المصاحبة، من التحكم بالعملية الانتخابية خدمة لمصلحتهم (*PL*, pp. 360-1).

هناك ثلاثة شروط لا بد من توفرها لتبرير قيود الإنفاق في الحملات السياسية. يرى رولز أنه: (1) من الواجب فرض قيود على مضمون الكلام؛ (2) من الواجب عدم فرض أعباء غير لازمة أو غير عادية على أي جماعات سياسية مختلفة؛ (3) لا بد للقيود من أن تكون معزِّزة لقيمة الحرية السياسية

المنصفة. وهذا المثال يبين كيف يجري «تبرير التعديل المتبادل للحريات الأساسية من منطلقات سمحت بها أولوية هذه الحريات بوصفها عائلة، ما من واحدة بينها مطلقة بذاتها» (*PL*, p. 358). ومع رفضها الصريح للفكرة المقرونة بالليبرالية الكلاسيكية التي تقول بأن الحريات الشخصية تتقدم عمومًا على الحريات السياسية، فإن نظرية رولز لا تصبح، لهذا السبب، غير حاسمة تمامًا في مواجهة تعارضات بين حريات أساسية. إنها توفر معيارًا يمكن اعتماده لحل ضروب التعارض: لإقرار الأهمية النسبية لحريات معينة في مجمل العائلة يتركز غرضها الإجمالي على تمكين مواطنين أحرار ومتساوين من تطبيق مبادئ العدالة على مجتمعهم، وتطبيق العقل التشاوري على حيواتهم الفردية. وهذا المعيار ديمقراطي حقًّا بمقدار ما هو ليبرالي. فهو يوفر قاعدة صلبة لنوع من الدفاع القوي عن الحرية السياسية المتساوية، كما يوحي نقد رولز لقرار المحكمة في «بكلي».

إلا أن قوة أي دفاع رولزي عن الحرية السياسية كثيفة الاعتماد على تفسيرنا للمعيار في حزمة قضايا نقدية - قضايا تكون فيها أحكام المواطنين على أهمية حريات معينةٍ مختلفةً اختلافًا معقولًا. وكما يكتب رولز، فإن «آراء مختلفة حول قيمة الحريات سوف تؤثر، بالطبع، في نمط تفكير أشخاص مختلفين بكيفية وجوب ترتيب مشروع الحرية الكلي» (*TJ*, p. 230/202). ويرى رولز أن الخلافات المعقولة تبقى متوافقة مع البحث عن منطلقات منصفة للتعاون الاجتماعي مع أولئك الذين يبحثون بالمثل عن منطلقات منصفة للتعاون الاجتماعي[15]. وكثيرًا ما يلوذ رولز باستعمال كلمة «معقول» للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفات الحياة الشمولية التي هي إما غير ذات شأن بالنسبة إلى مبادئ العدالة، وإما جزءًا من إجماع متشابك على المبادئ، ما يعفيها من طرح مشكلة على الليبرالية السياسية. غير أن من شأن الخلافات المعقولة حول العدالة أن تطرح أيضًا مشكلة مميزة على الليبرالية السياسية. وبعض

(15) حول المفهوم الرولزي لما هو معقول، انظر: Joshua Cohen, «A More Democratic Liberalism,» *Michigan Law Review*, vol. 92, no. 6 ([May 1994]), pp. 1521-1543.

الخلافات المعقولة يمكنها أن تكون مهمة سياسيًا من ناحية، وعوائق أمام أي إجماع متشابك من ناحية ثانية، في الوقت نفسه.

هل يمكن حظر البورنوغرافيا ضمانًا لحرية النساء المتساوية؟ هل يمكن تبرير القيود على حرية النساء الأساسية باسم احترام الحق في الحياة للجنين الذي تجاوز عمره ثلاثة أشهر[16]؟ هل يمكن تبرير حكم الإعدام؟ افترضوا أنني، بوصفي مواطنًا، أردت التصدي لحكم الإعدام، ولحظر البورنوغرافيا، ولتجريم إجهاض الحوامل بعد الشهر الثالث من الحمل. فمن شأن مواطنين آخرين أن يجادلوا (وهم يفعلون) دفاعًا عن مثل هذا الحظر. هل تشكل أفضل الحجج عند الطرفين، أو أي سجالات سياسية أخرى ذات علاقة بالحريات السياسية، خلافات معقولة؟ يتعين على الليبرالية السياسية أن تسلّم بهذا الإمكان - حتى احتمالًا. أما إذا كانت ثمة خلافات معقولة بين المواطنين حول حرياتهم الأساسية، فإن الليبرالية السياسية تواجه عندئذ تحديد أفضل طرائق التعامل مع هذه الخلافات التي تقف في طريق أي إجماع متشابك يخص تنظيم حرياتنا الأساسية. ثمة أيضًا اختلاف معقول، كما توحي أمثلة البورنوغرافيا، والإجهاض، والإعدام، حول ما إذا كان هذا الاختلاف أو ذاك يُعَدُّ اختلافًا معقولًا. إن من الصعب التعرف على الخلافات المعقولة من منطلق قناعاتنا الراسخة بقوة، بل ومن الأصعب علينا أن ندافع عن أي حل مبرر لهذه الخلافات في مواجهة مستويي الاختلاف (ربما المعقول). هذه الخلافات، جميعها، موجودة في صلب الليبرالية السياسية، ولكنها ليست من ابتكارها.

---

(16) انظر كوهن الذي يقول إن معارضة شرعنة الإجهاض في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل - على النقيض من معارضة شرعنة البورنوغرافيا - ليست معقولة، حتى لو كان من المحتمل أن تكون صائبة، انظر: Cohen, «A More Democratic Liberalism,» p. 1538.

يُبقي كوهن موضوع مدى احتمال كون معارضة الإجهاض في فترة ما بعد الأشهر الثلاثة الأولى معقولة، معلّقًا. والاعتبار المهم هناك ليس إن كان أي خلاف محدد يجب وصفه بالمعقولية، بل مدى توفر الليبرالية السياسية على الموارد اللازمة للتعامل مع خلافات معقولة، حيثما برزت في السياسة. وللاطلاع على نوع من الدفاع عن موارد مستندة إلى تبادلية غير معتمدة على أي عقيدة شاملة، انظر: Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 73-91.

حتى (أو ولا سيّما) في مواجهة الاختلاف المعقول، تؤيد الليبرالية السياسية باطرادٍ التزامَ المرء بصفه الخاص في السجالات السياسية، بعيدًا عن المساومة على مبادئه. إلا أن قدرًا من الكلام يمكن قوله، من وجهة نظر الليبرالية السياسية حول التعامل الناجح مع الاختلاف المعقول، أكبر بكثير من وجوب التزام المواطنين بصفِّهم المبدئي في الحوار الجوهري. ومع أن رولز لا يطور هذا الجزء من الليبرالية السياسية، فإن لنظريته الموارد التي تمكّنه من تقديم أسباب أداتية وأخرى جوهرية تدعو المواطنين إلى التعامل مع زملائهم المواطنين باحترام متبادل - أو «صداقة مدنية»، كما يسميها رولز (PL, p. li) - حين يختلفون اختلافًا معقولًا، بدلًا من مجرد تحملهم والتسامح معهم (كما يتعين عليهم أن يفعلوا في التصدي للخلافات غير المعقولة). فالاحترام المتبادل يستوجب تقديم أسباب، كما يقول رولز، تجعل زملاءنا المواطنين «لا يفهمون وحسب - كما استطاع سيرفتوس فهم السبب الذي جعل كالفن يريد حرقه في النار - بل أسباب يمكننا أن نتوقع، على نحو معقول، أنهم، بوصفهم أحرارًا ومتساوين، قد يقبلونها أيضًا، على نحو معقول» (PL, p. li).

يتميز الاختلاف المعقول، إذًا، بانخراط الطرفين كليهما في الحوار، والتصرف بالانسجام مع معيار التبادلية المدني، الذي هو مثل أعلى سياسي قائم على قوانين مبرَّرة وملزمة تبادليًّا، وليس على كل ما هو مهم في حياة المرء (PL, p. xlvi). وحين يكون المواطنون مهتدين بالتبادلية، وإن دأبوا على بذل ما يستطيعونه من جهد للعثور على/ والدفاع عن، معايير تعاون اجتماعي منصفة، قد يظلون مختلفين حول ما تتطلبه التبادلية من مؤسساتهم وقوانينهم السياسية. فالمواطنون الأحرار الذين يفكرون بأنفسهم ولأنفسهم لا يُعقل أن يتوقعوا التوافق دائمًا حول ما تتطلبه التبادلية أكثر من قدرتهم على أن يتوقعوا دائمًا، توقعًا معقولًا، توافقًا حول ما يشترطه الصلاح.

غير أن المواطنين يستطيعون، في غمرة اختلاف معقول، ناشئ في إطار البحث المتبادل عن معايير منصفة للتعاون الاجتماعي، أن يروا علاقتهم في إهاب علاقة صداقة مدنية. وهذه العلاقة مرغوبة بذاتها حتى لو لم نكن

نرغب فيها بمقدار ما نرغب في صيغ أكثر شخصية للصداقة. هي أيضًا ثمينة جراء تأثيراتها التعليمية على صعيد تشجيع المواطنين الزملاء على تبادل التعلم وصولًا إلى اجتراح ألوان أفضل وأكثر تبادلية من فهم ما تطلبه العدالة. والصداقة المدنية مرغوبة بسبب تأثيراتها في تدعيم تلك المؤسسات والقوانين التي توفر الحماية للحرية الأساسية والعدالة على نحو أعم.

يحتاج هذا الجزء من الليبرالية السياسية إلى مزيد من التطوير ردًا على هاجس أنها لا تضطلع مئة في المئة بمهمة التصدي للصراعات السياسية الناجمة عن اختلافات معقولة حول قضايا تخص العدالة، قضايا يتعذر شطبها، بسبب طبيعتها بالذات، من الأجندة السياسية. هنا أستطيع فقط أن أقترح باختصار بعض الطرائق التي يمكن لليبرالية السياسية أن تعتمدها باطراد ردًا على مثل هذه الاختلافات بما يفضي إلى تشجيع المواطنين على التوظيف المثمر لحريتهم السياسية المتساوية. ليست الفكرة، من حيث الجوهر، سوى أن الاحترام المتبادل - تمييزًا له من التسامح المجرد - قيمة مشتركة مهمة، وتتجلى حين يتفاعل الناس في ما بينهم تفاعلًا بنّاءًا في زحمة خلافات معقولة.

ثمة أنماط مختلفة من التفاعل البناء تنسجم مع نظرية رولز، وإن لم تكن مكتملة التطوير أو مطلوبة منطقيًا من جانبها. فأولئك الذين يختلفون على نحو معقول، مثلًا، قد يبدون قدرًا متمدنًا من الاستقامة والسماحة وصولًا إلى تشجيع الآخرين على توظيف حرياتهم السياسية توظيفًا مثمرًا[17]. فالمتحلّون بالاستقامة المدنية يحرصون على شرح الأسباب القابلة للدفاع عنها على الملأ من مواقفهم السياسية. إنهم لا يقومون بإخفاء آرائهم أو تشويهها بغية التلاعب بزملائهم المواطنين أو خداعهم. والمتحلّون بالسماحة المدنية يقرون بالأسباب القابلة للدفاع عنها على الملأ من مواقف يعارضونها. وهم يثبتون أنهم يحترمون المعارضة عندما يكون مثل هذا الاحترام مبررًا بما يؤدي إلى تمكينهم من تجنب التعامل مع كل سجال سياسي كما لو كان حربًا يشنها الخير ضد قوى الشر. وعلى الرغم من أن الاستقامة والسماحة المدنيتين قد تتركان

(17) للاستزادة، انظر: Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 81-85.

خلافات معقولة من دون حل في هذا الوقت أو ذاك، فإن من شأنهما أن تساهما في حلّ عُقد تلك الخلافات بالإفادة من عامل الزمن.

لعل حرص المرء على الاقتصاد في الاختلاف الأخلاقي مع خصومه السياسيين نهج أكثر تحديدًا لإبداء الاحترام المتبادل في زحمة الاختلافات المعقولة[18]. فالمواطنون الذين يقتصدون في اختلافاتهم الأخلاقية يبحثون عن نقاط تلاقٍ واندماج ذات شأن في مواقفهم على الصعيدين الأخلاقي والعملي. إنهم لا يتنازلون عن مبادئهم ولا يغيرون آراءهم كرمى لعين التوافق. إلا أنهم يعكفون على البحث عن طرائق تمكّنهم من استيعاب أجزاء أو جوانب من مواقف خصومهم المعقولة، من دون المساومة على مواقفهم. إذ يمكن لمعارضي حكم الإعدام، مثلًا، أن يؤيدوا السجن المؤبد، من دون إطلاق سراح مشروط، عقوبةً على أبشع الجرائم، لأنهم قادرون على الاتفاق مع المدافعين عن حكم الإعدام حول أهمية حماية الأرواح البريئة. ويمكن للمدافعين عن حكم الإعدام أن يؤيدوا استحداث ضمانات قضائية تؤدي إلى تقليص احتمالات قيام الدولة بإصدار حكم يقضي بإعدام شخص بريء إلى الحدود الدنيا. ولو أقدم معارضو الإعدام ومؤيدوه على ممارسة نوع من الاقتصاد في الاختلاف الأخلاقي (ولا بدّ للطرفين من فعل ذلك لجعل الممارسة تسير كما ينبغي)، لظلوا ربما قاصرين عن حل الاختلافات المعقولة في ما بينهم. غير أن من شأن الاقتصاد في الاختلافات الأخلاقية، أن يُحْدِث، على نحو شبه مؤكد، تغييرًا في السياسة الديمقراطية الليبرالية.

تساهم أفكار الاستقامة والسماحة المدنيتين، والاقتصاد في الاختلافات الأخلاقية في إظهار مدى إمكان تطوير الليبرالية السياسية وصولًا إلى تمكينها من توفير أساليب مبررة للتعامل الناجح مع ألوان التعارض بين الحريات الأساسية، تلك التعارضات التي يتعذر حلها من طريق مبدأ أولوية عام. وهذه الأساليب ليست منسجمة مع نوع من الدفاع الحازم عن الحرية السياسية وحسب، بل هي معتمدة أيضًا على مثل هذا الدفاع. وحين يتطوّر في هذا

(18) Gutmann and Thompson, *Democracy and Disagreement*, pp. 84-91.

الاتجاه التشاوري، تسارع الليبرالية السياسية صراحة إلى الاعتراف بأن أعدادًا كبيرة من الاختلافات المعقولة حول قضايا العدالة تعتمد في حلها المنصف على التبادلية - لا على صعيد النظرية السياسية وحسب، بل وفي مجال الفعل والتحرك السياسيين بين صفوف مواطنين متمتعين بالحرية السياسية المتساوية.

5. تقويم الحكم الأكثري

من نقاط القوة الديمقراطية لليبرالية السياسية أنها تضع الحريات السياسية من دون تردد في مرتبة واحدة جنبًا إلى جنب مع الحريات الشخصية، وأنها منسجمة مع الاهتداء إلى طرائق تمكِّن المواطنين من الرد البنّاء على الصراعات المعقولة حول قضايا العدالة عبر ممارسة حرياتهم السياسية المتساوية. ولكنْ هل ليبرالية رولز السياسية متحلية بما يكفي من الصفة الديمقراطية بعد تطويرها في هذه الاتجاهات؟ ثمة شكوك باقية.

وأحد منابع الشك هو أن الليبرالية السياسية تؤيد صنع القرار الدستوري أكثر من نظيره الأكثري الأكثر شعبية، أسلوبًا لحل الاختلافات حول العدالة. ففي نظرية يدافع رولز عن إجراءات صنع القرار - الأكثرية واللاأكثرية - الأكثر انسجامًا مع حماية المنظومة الإجمالية للحريات الأساسية. ولذلك لا تفترض النظرية أن أي إجراء قضائي أفضل من أي إجراء تشريعي. هناك سببان لعدم الافتراض هذا. أولًا، يختلف الناس الأفضل اطلاعًا اختلافًا معقولًا حول متى تكون المحاكم أو الهيئات التشريعية أفضل حماية لـ (أي) حريات أساسية. ثانيًا، يبقى ما يشكل التوازن الأجدر بالتبرير بين الحريات الأساسية هو الآخر عرضة للاختلاف. فـ «أولئك الذين يرون مبدأ المشاركة أغلى، سيكونون»، مثلًا، «مستعدين للمخاطرة أكثر مع الحريات الشخصية، إذا شئت، من أجل إعطاء الحرية السياسية مجالًا أوسع» (*TJ*, p. 230/202). ويتابع رولز كلامه ليفيد بوجوب وجود طريقة في ظل الشروط الملائمة لإفساح مدى رحب للمشاركة السياسية من دون تعريض الحريات الشخصية للخطر. وكما رأينا فإن النظرية لا تُخضع الحريات السياسية للحريات الشخصية، أو العكس.

غير أن النظرية تقوم، صراحة، بإخضاع إجراء الحكم الأكثري السياسي لـ «الغايات السياسية التي صُمِّم الدستور لبلوغها» (*TJ*, p. 356). فقد كتب رولز يقول إن الحكم الأكثري وسيلة لغايات أخرى. والغايات الأخرى تشتمل، في ما تشتمل، على حريات سياسية - مثل «حرية التعبير والاجتماع وحرية الانخراط في الشؤون العامة وممارسة التأثير في مسار التشريع بوسائل دستورية» - وحريات شخصية مثل حماية حرية الضمير.

يقول رولز أيضًا إن صيغة معينة من صيغ الحكم الأكثري تُبرَّر غالبًا بوصفها «أفضل الطرائق المتوفرة لضمان تشريع عادل وفعال. إنها تتوافق مع الحرية المتساوية، وتمتلك قدرًا معينًا من الصفة الطبيعية؛ فيما السماح بالحكم الأقلّي يؤدي إلى غياب أي معيار واضح لتحديد الجهة المقررة وصولًا إلى انتهاك المساواة» (*TJ*, p. 356/313). وينطوي الحكم الأكثري، وفقًا لرولز، على قيمة أداتية على صعيد اجتراح «تشريع عادل وفعّال»، على قيمة الانسجام مع الحرية المتساوية (وإن ليس على نحو فريد)، وقيمة من حيث التعبير عن هذا الانسجام بـ «طبيعة معينة». إلا أنه يقول أيضًا، بصراحة مثيرة للإعجاب: «ليس ثمة ما يثبت الرأي حول... ما إذا كان ما تريده الأكثرية صحيحًا» (المصدر السابق). علينا أن نحكم على حصيلة التصويت (الأكثري أو اللاأكثري) على قضايا العدالة من طريق رؤية مدى توافقها مع العدالة.

هل يؤدي إضفاء قيمة على الحكم الأكثري، بوصفه وسيلة لتحقيق حصائل عادلة، إلى جعل نظرية رولز أقل ديمقراطية؟ للجواب عن هذا السؤال، يتعين علينا أن نطرح سؤالًا آخر: هل يشترط المثل الأعلى للديمقراطية اعتبار الحكم الأكثري ذا قيمة بذاته، بدلًا من رؤيته الوسيلة الأفضل لبلوغ غايات خيرة، وللتعبير عن المساواة السياسية؟ صحيح أن رولز يرفض تعريف الديمقراطية على أنها حكم الأكثرية، إلا أن جل المنظِّرين الديمقراطيين يفعلون ذلك، ولسبب وجيه. ما من أحد ملزم بعد بتقديم أسباب مقنعة لوجوب قيام المدافعين عن الديمقراطية بإضفاء قيمة على الحكم الأكثري تفوق القيمة التي يضفونها على حماية الحريات الأساسية أو تحقيق التشريع العادل. ويلتحق رولز بركب

أكثرية المنظِّرين الديمقراطيين في عدم المبالغة في تقويم الحكم الأكثري وصولًا إلى وضعه فوق حماية الحرية المتساوية أو تحقيق التشريع العادل.

يخطو رولز خطوة إضافية. فهو يقترح أيضًا أن الحكم الأكثري ليس بالضرورة أكثر ديمقراطية بذاته من الحكم التعددي أو من الإجماع في سائر الظروف السياسية. هيئات المحلفين في شأن القضايا الجنائية في الولايات المتحدة تقرر [تصدر أحكامها] بالإجماع. فهل هذا لاديمقراطي، أو أقل ديمقراطية من إجراء قائم على مقولة: «فلتقرر أكثرية المحلفين»؟ إن مبدأ الإجماع يفضل الأمر الواقع الراهن. ففي الدعاوى الجنائية ثمة أسباب عدلية وجيهة لتفضيل الأمر الواقع، وهذا الواقع يُبقي المتهم بمنأى عن معاقبة الدولة له، فيما ليس ثمة أي سبب قوي بالمثل لتفضيل الأمر الواقع الراهن في أكثرية الاجتهادات السياسية الأخرى. ومنح الأقلية حق النقض خطِر أخلاقيًا في جل العمليات التشريعية، لأن اعتبارات العدالة تدين تمييز الأمر الواقع وترجيح كفته. غير أن نوعًا من الابتعاد عن الحكم الأكثري، حتى في التشريع، ليس من الناحية الافتراضية لاديمقراطيًا أو حتى أقل ديمقراطية بعد أخذ كل شيء في الاعتبار. ثمة قواعد تصويت أخرى قد تكون بالمثل منسجمة مع التعبير عن/ وحماية الحرية السياسية المتساوية للمواطنين واعتماد تشريع عادل.

يرى بعض المنظرين أن الحكم الأكثري، أقله، في ميدان التشريع، فريد في احترام المرجعية السياسية المتساوية لكل فرد، وهذا التساوي يعرّف (أقله، جزئيًا) الديمقراطية. إذ ليست الديمقراطية في نظر هؤلاء إلا صيغة حكم تحترم المرجعية السياسية المتساوية لكل فرد، **أولًا** عبر عدّ صوت كل شخص صوتًا واحدًا، فما من أحد أكثر من واحد، وثانيًا من طريق دفع الجسم السياسي نحو جهة العدد الأكبر من الأصوات. إنهم يهملون طرائق احترام المرجعية السياسية المتساوية الأخرى لكل فرد، والتعبير عن ذلك الاحترام على رؤوس الأشهاد. وقاعدة الإجماع في مداولات هيئات المحلفين تقوم أيضًا على احترام هذه الفكرة والتعبير عنها، على النحو نفسه، إن لم يكن أفضل من القاعدة الأكثرية، نظرًا إلى كون مداولات المحلفين ذات هدف عام.

قد تكون هيئات المحلفين أجسامًا مفتقرة إلى ما يكفي من الصفة السياسية لرَوْز فكرة أن الحكم الأكثري هو بالضرورة أكثر ديمقراطية من بدائله. فماذا عن زعم أن الحكم الأكثري مبدأ ديمقراطي بامتياز على صعيد الاقتراع للممثلين، وللتشريع، ولوضع الدستور؟ إن من شأن الحكم التعددي، والتمثيل النسبي، أو حتى الحكم الأكثري المفرط، أن يوفر في بعض الحالات، وفي بعض السياقات السياسية، احتمالًا أقوى لتحقيق نتائج عادلة، وقد يكون مضاهيًا في النجاح على صعيد التعبير عن وضع المواطنين والتعامل معهم بوصفهم متساوين سياسيين. لعل الحكم الأكثري هو الأسلوب الأعم والأكثر مباشرة للتعبير عن المكانة المدنية المتساوية للمواطنين المتمتعين فعلًا بحريات سياسية متساوية. إلا أن التعبير عن الحريات السياسية المتساوية هو الذي يضطلع بأداء الوظيفة الأخلاقية في تأكيد قيمة الحكم الأكثري، لا القيمة الجوهرية للحكم الأكثري بحد ذاته.

يكفي أن نفترض وضعًا يتولى فيه التمثيل النسبي، أو أي حكم إجرائي آخر (منسجم مع الحرية السياسية المتساوية)، تقليص احتمالات تمرير قوانين تمييز عنصري في دولة ذات أكثرية عنصرية. ليست معارضة مثل هذا البديل للحكم الأكثري من منطلق وجود شيء فريد للديمقراطية في الحكم الأكثري، إلا إخضاعًا لأخلاق سياسية جديرة بالدفاع عنها، ملتزمةٍ بمعاملة الراشدين على أنهم متساوون في المواطنة، لزعم يتعذر الدفاع عنه، زعم يتحدث عن القيمة الأصيلة لممارسة الأكثريات للسلطة الأخلاقية في السياسة.

من شأن أي ناقد متفق مع هذا الحكم الأخلاقي الجوهري أن يستمر في ادعاء قيامي بالخلط بين ما هو حق وصائب وما هو ديمقراطي. قد يسأل: لماذا لا يكون دفع الجسم السياسي باتجاه الأكثرية أكثر ديمقراطية بالضرورة؟ (ليس هذا، بالطبع، خطابًا يصر على «تعريف» الديمقراطية بأنها حكم الأكثرية). لعل أحد أسباب عدم كون الدفع باتجاه أكثرية بسيطة أكثرَ ديمقراطية بالضرورة، هو أن بعض المقترعين يكونون، عمومًا، لدى بقاء الحسنات الأخلاقية لآراء المقترعين ثابتة، أوفرَ حظًّا من آخرين في تشكيل أكثرية بسيطة. وفي مجتمع

قائم على توزيع طبيعي نسبيًّا للمصالح، والتفضيلات، والمُثل، بين مواطنين لا تنقلب آراؤهم اعتباطيًّا مع الزمن عبر هذا التوزيع، لا يمكن التوصية باعتماد الحكم الأكثري من منطلق أنه يمكّن كل مواطن من امتلاك قدر متساوٍ من السلطة أو النفوذ السياسيين. ومع ذلك، فإن إجراءً بديلًا قد يكون مضاهيًا في احترام الحرية السياسية المتساوية، أقله، مع احتمال التمخض عن نتائج قابلة للتبرير واستماع منصف لآراء جميع المواطنين. في ظل هذه الظروف الاعتيادية، لا يكون الحكم الأكثري، بحد ذاته، أكثر ديمقراطية.

قد تكون قواعد أخرى لاتخاذ القرارات أيضًا أفضل حماية لشروط الديمقراطية، مثل الحريات السياسية الأساسية. ويمكن للأكثريات أن تسلّم بالأمر، وتلوذ بالمراهنة على المستقبل الذي ستجد نفسها فيه واقعة تحت إغراء انتهاك حقوق الأقليات. إلا أن الأكثريات هي الأخرى تتغير مع الزمن، ومن غير الممكن أن تكون موافقةُ كل وأي أكثرية شرطًا لازمًا لتبرير أي انحراف عن سكة الحكم الأكثري. فعلى المستوى العملي، من شأن هذا الشرط الإجرائي أن يؤدي إلى نسف هدف الحماية بالذات. إذ، بالتعبير الديمقراطي، لا يأخذ الحكم الأكثري شكله النموذجي المميز إلا حين يكون أفضل السبل للتعبير عن المكانة السياسية المتساوية للمواطنين، أو لضمان حصائل قابلة للتبرير، أو لكليهما. إن ما يقوله رولز في نظرية عن الحكم الأكثري صحيح إذًا، ومنسجم مع تصور للديمقراطية على أنها ملتزمة جذريًّا بحماية الحرية السياسية المتساوية.

هل ثمة أي افتراض ديمقراطي قائم على تفضيل الحكم الأكثري (بعد التداول المطلوب) في مجال الاختلاف المعقول؟ يسوق براين باري (Brian Barry) دفاعًا قويًّا عن الحكم الأكثري عندما يكون فيه قرار واحد فحسب بحاجة إلى الاختيار بين بديلين اثنين فحسب، ولا توجد مشكلات تعذر انتقال، وما من حصيلة ذات «أهمية حيوية بالنسبة إلى جودة حال أي من المعنيين على المدى الطويل»(19). تصوروا أن خمسة أشخاص في مقصورة قطار تعين عليهم

(19) Brian Barry: *Democracy and Power, Essays in Political Theory I*, «Is Democracy Special?» (Oxford, UK: Clarendon Press, 1991), p. 30, and *Democracy and Disagreement* extends Barry's argument, pp. 27-33.

أن يقرروا السماح بالتدخين أو منعه. هل ثمة، في ظل هذه الظروف (الخاصة)، أي شيء «طبيعي» حول حكم أكثري؟[20] بصرف النظر عن ردنا على هذا السؤال، لا يعني ذلك أن الحكم الأكثري أوفر ديمقراطية في ظل ظروف طبيعية على الصعيد السياسي، حيث يستمر التصويت عبر الزمن بين أكثر من بديلين، ولبعض الحصائل (وهذا هو الأهم) أهمية حيوية بالنسبة إلى حرية بعض الناس الأساسية أو سعادتهم. وكما يقول باريف إن طبيعية المبدأ الأكثري في مقصورة عربة القطار الافتراضية، هي من «صنع عدد من السمات الخاصة إما المحددة وإما المتضمنة في وصف الحالة»[21]. وحين تكون هذه السمات غائبة، فإن من شأن إجراءات بديلة تحترم الحرية السياسية المتساوية أن تكون أكثر توافقًا مع أي مثل أعلى ديمقراطي.

يجادل باري قائلًا إن الحكم الأكثري يساهم في دعم الحكم التمثيلي مع مرور الزمن، ومثل هذا الحكم يوفر لحريات الأفراد الأساسية وسعادتهم حماية أفضل من أي نظام بديل[22]. ويرفض هذا الدفاع عن الحكم الأكثري فكرة أنه، بالضرورة، أكثر توافقًا مع حماية الحرية السياسية المتساوية، أو أفضل أخلاقيًّا في المقابل، من قواعد اتخاذ قرارات بديلة قائمة أيضًا على احترام الحرية السياسية المتساوية ودعم الحكم التمثيلي مع الزمن. إن هذا الدفاع هو الآخر منسجم مع ما تقوله نظرية رولز حول الحكم الأكثري. فعبر بقائها منفتحة على إمكان تبرير الانحرافات عن الحكم الأكثري من أجل توفير الحماية للحريات الأساسية، تكون نظرية رولز أكثر جدارة بالدفاع، من دون أن تكون أقل ديمقراطية.

6. الخطاب الجدير بالدفاع عنه عمومًا في السياسة

لكنْ، هل تبخس الليبرالية السياسية قيمة الخطابات السياسية التي تستحضر تصورًا إشكاليًّا للحياة السعيدة، وصولًا بهذا المعنى إلى بخس قيمة جزء مهم

(20) Barry, *Democracy and Power*, pp. 29-30.

(21) Ibid., p. 59.

(22) Ibid., p. 60.

من الحرية السياسية أيضًا؟ يقول مايكل ساندل (Michael Sandel) إنه إذا كان ثمة أي «واقع تعددية معقولة» حول تصورات للخير يدفع الليبرالية السياسية إلى بخس الخطابات السياسية قيمتها، فإن الواقع والبخس نفسيهما يجب أن ينطبقا على تصورات العدالة[23]. وإذا كان احترام التعددية المعقولة هو سبب إبقاء تصورات الخير خارج نطاق الخطاب السياسي حين تكون قضايا العدالة الأساسية موضوع رهان، فإن من شأن الخطاب نفسه أن يبدو صحيحًا بالنسبة إلى إبقاء تصورات إشكالية للعدالة خارج دائرة السياسة. غير أن من شأن هذا أن يكون عبثًا، إذ قد لا يبقي أي أساس يمكن الاستناد إليه لإقرار عدد كبير من قضايا السياسة الأبرز أخلاقيًّا. إنه لأمر زاخر بالتناقض - ولاديمقراطي - أن تُبخس قيمة أي كلام سياسي يستحضر أي تصورات إشكالية، وأن يُحرم المواطنون من أي أساس جدير بالدفاع عنه يمكن الاستناد إليه لحل الخلافات السياسية مثل تلك الدائرة التي تتضمن الإجهاض، والبورنوغرافيا، والإعدام، وإصلاح نظام الخدمة الاجتماعية.

يقدم ساندل ردًّا، نيابة عن الليبرالية السياسية، لا يلبث أن يرفضه في ما بعد. ويقوم هذا الرد على الزعم بأن خلافاتنا حول العدالة قضية أقل أساسية من خلافاتنا حول الحياة الخيرة. فكثير من الخلافات حول الحياة الخيرة يدور حول قضايا تضاهي في أساسيتها مسألة إن كنا مؤمنين بالرب (بأي رب؟). في المقابل، يميل حتى الخصوم في سجال الإجهاض إلى أخذ القيم السياسية الأساسية نفسها في الحسبان: «الاحترام الواجب للحياة البشرية، وعملية إعادة الإنتاج المنظمة للمجتمع السياسي مع الزمن... [و] مساواة النساء بوصفهن مواطنات متساويات» (*PL*, p. 243, n. 32). ويوفر هذا الاتفاق على مستوى المبدأ أساسًا لاحترام خصومنا بوصفهم بشرًا معقولين أخلاقيًّا. ما من اتفاق شبيه موجود على مستوى المبدأ الأساس بين بعض الرؤى الدينية ونظيرتها العلمانية حول الحياة الخيرة.

---

(23) انظر: Michael Sandel, «Review Essay on Political Liberalism, by John Rawls,» *Harvard Law Review*, *vol.* 107, no. 7 (May 1994), p. 1776 [pp. 1765-1794].

إلا أن المواطنين لا يتفقون غالبًا على مبادئ العدالة الأساسية. فبعض دعاة التحرر المتطرفين، مثلًا، يرفضون فكرة المساواتيين الليبراليين التي تقول بأن علينا واجب مساعدة الآخرين الذين هم بحاجة حين لا تكون قدرتنا الخاصة على عيش حياة محترمة (أو خيرة) مهددة بذلك. ورفض بعض الحريّاتيين لمقولة العدالة كإنصاف تبدو عميقة وجذرية مثل أعداد كبيرة من الخلافات حول طبيعة الحياة الخيرة. يتعين على الليبرالية السياسية أن تسلّم بأن الخلافات حول العدالة يمكنها أن تكون بعمق واستعصاء الخلافات حول الحياة الخيرة.

يبقى هناك سبب أكثر عمقًا للتمييز بين الخلافات حول كل من العدالة والحياة الخيرة. إذ تتطلب الخلافات المعقولة حول قضايا العدالة، بحكم طبيعتها، نوعًا من الحل السياسي، في حين لا يكون المواطنون بحاجة إلى عرض جلّ خلافاتهم المعقولة حول قضايا الحياة الخيرة على المحاكم. فالخلافات حول الحياة الخيرة التي تجب محاكمتها - زعم بعض الناس الجديين أن عليهم واجب فرض مثالهم للحياة الخيرة على الآخرين - لا بد من محاكمتها من منطلقات العدالة، عبر السعي (في هذه الحالة) إلى استحضار مبدأ الحرية الأساسية. ذلك أن فرض أي تصور للحياة الخيرة على الآخرين - انتهاكًا لحريتهم الأساسية - مطلب غير معقول من وجهة نظر الليبرالية السياسية. والخطاب هنا جوهري، وليس شكليًّا، يخص مضمون الحريات الأساسية ولاعدالة عدم احترام حريات أحدهم الأساسية من أجل قيام المرء بتحقيق تصوره الخاص للحياة الخيرة.

تقدم الليبرالية السياسية خطابًا آخر يقول بعدم جواز استخدام أسلوب القسر والإكراه لتطبيق مثل أعلى أخلاقي معقول مغاير، مثل النزعة الكمالية. فالناس المؤمنون بصيغة معقولة من صيغ النزعة الكمالية يستطيعون التمتع بحرية اتباع المثل الأعلى في حيواتهم الخاصة، من دون فرض مثلهم الأعلى هذا على لاكماليين غير راغبين. يقول رولز بجواز قيام أي أكثرية بتعبئة مواردها وتوظيف أدواتها السياسية (عبر «فرع التبادل») للتغلب على مشكلات التنسيق لتطبيق مثل أعلى مثالي لمصلحة جميع أولئك الذين يقرونه. إلا أنه يجادل قائلًا

إن فرض الضرائب لمثل هذه الأغراض رغمًا عن إرادة الأقلية ظُلم (TJ, pp. 282-284/249-251; 331-332/291-292). والاعتراض نفسه على تكليف الأقلية بضرائب ضد إرادتها لا ينطبق على ضمان دخل محترم لأفراد المجتمع الأقل استفادة ما دام أن الفرض القسري للضرائب وسيلة ضرورية، وأن الغاية هي الالتزام العام.

يبقى هاجس أخير. هل تقوم ليبرالية رولز السياسية، من دون ضرورة، ببخس قيمة الخطابات السياسية المعتمدة على تصورات إشكالية وإنْ معقولة للحياة الخيرة والتي لا تشكل تهديدًا لحريات أو فرص الأفراد الأساسية المتساوية؟ صحيح أن بعض الخطابات السياسية المعتمدة على تصورات إشكالية للخير تهدد الحريات أو الفرص الأساسية المتساوية، وهي لذلك غير معقولة. غير أن ليس كل خطاب سياسي من هذا النوع يشكل تهديدًا، أو هو غير معقول على نحو مغاير من منطلق أحد معايير المواطنة القائمة على ركيزتي الحرية والمساواة. وبعض الخطابات السياسية التي هي من هذا النوع - المؤيد لرفع الحد الأدنى الاجتماعي تشجيعًا للمواطنين على استكمال مواهبهم - موجهة نحو ما يدعوه رولز بنية المجتمع الأساسية[24].

ثمة فكرة عن العقل العمومي أكثر شمولاً، فكرة منسجمة مع الليبرالية السياسية، تقر بأن من شأن بعض ضروب التشريع الكمالي أن تكون جديرة بالدفاع عنها من منطلقات ليبرالية وديمقراطية. فتوفير الدعم المالي للفنون في أمكنة لن تكون متاحة من دون ذلك، مثلًا، لا يشكل تهديدًا للحرية السياسية

(24) تحركت آراء رولز بهذا الاتجاه في: «The Idea of Public Reason Revisited,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 573-615.

غير أنه يقول إن عقلًا عموميًا، مفهومًا بوصفه تصورًا قائمًا بذاته فحسب، يبرر غايات سياسية. إذا كان المواطنون معتمدين على جزء من تصور شامل لدى الجدال حول الدعم الملائم للدخل، مثلًا، فإن هذا الجزء من خطابهم يجب نسخه بخطاب يكون «مستقلًا» عن التصور الشامل. غير أن من غير الواضح أن خطابًا ناسخًا كهذا متوفر في بعض السجالات الجذرية حول حتى أساسيات دستورية، مثل الإعدام والإجهاض. ويتعذر حل هذه النزاعات حلًا كاملًا من دون التوصل إلى قرار حول مكانة البشر. (هل هم ذوو كرامة أم لا، مقدسون أم لا، قابلون للانتهاك والمساس أم لا، ومن أي نوع وفي ظل أي ظروف معينة؟). يتمثل هدف أحد المراجعات المعتدلة والجديرة بالدفاع عنها لفهم رولز للعقل العمومي بتمكينه من الإقرار بخطابات تساهم، مهما كان نسبها، في تبرير متبادل منسجم مع المثل الأعلى المدني للتبادلية.

(أو الشخصية) المتساوية. وتشجيع المواطنين، من دون إجبارهم، على تطوير مواهبهم، ليس هدفًا للسياسة الديمقراطية غير معقول أو يتعذر الدفاع عنه على الملأ. افترضوا أن جل المواطنين يوافقون طوعًا واقتناعًا على هذه الأهداف بعد التداول المطلوب. أو افترضوا أنهم يرفضونها. ما الذي يحول دون سيادة قرارهم وعدّه منسجمًا مع العقل العمومي، حتى لو كان القرار معتمدًا في جزء منه على اعتبارات كمالية - ما دام أنه قابل للدفاع عنه ديمقراطيًّا، ولا يهدد الحريات الأساسية لأحد أو يقيد الفرص الأساسية لأحد؟

هل تسمح نظرة العقل العمومي الأكثرُ استيعابًا في الليبرالية بالتمرير الديمقراطي لمثل هذا التشريع؟ في ليبرالية، خلافًا لما هو وارد في نظرية، لا تُبخس قيمة الفلسفات الشاملة بذاتها في خطاب السياسة الليبرالية الديمقراطية. والفرق مهم على الصعيدين النظري والعملي كليهما. إن جملة الحجج التي يسوقها كتاب نظرية (*TJ*, pp. 325-32) ضد الدفاع الديمقراطي عن التشريع الكمالي لا تصمد أمام هذه التشريعات جميعها، وإنما أمام التشريعات المرشحة لانتهاك الحريات الأساسية المتساوية فحسب. فبعض الخطابات الكمالية الداعية إلى تمويل ما هو عام من مشروعات في ميادين المسرح والرقص والموسيقى والفن في المجتمعات المحلية، مثلًا، لا يهدد بإجبار أحد على استكمال مواهبه الفنية. إن ما يقترحه الكماليون لا يعدو كونه زيادة ضريبية (هامشية)، ولكنها زيادة قسرية. (إلا أن التكليف الضريبي بحد ذاته لا ينتهك أيًا من مبادئ الليبرالية السياسية). فالخطابات الكمالية التي هي من هذا النوع لا تهدد الحريات الأساسية، ومن شأن إقرار شرعيتها أن يوسع دائرة الحرية السياسية الأساسية.

لكي نحدد موقع كتاب ليبرالية بالنسبة إلى مسألة مدى إمكان عد الدعوات الكمالية إلى مثل هذه التشريعات جزءًا من العقل العمومي، دعونا نعاين السبب الذي يسوقه لاعتماد نظرة أكثر انفتاحًا، نظرة أداتية (pp. 247-54). ففي ظروف تاريخية معينة، مثل ظروف الجنوب الأميركي إبان الفترات التي سبقت الحرب الأهلية، كان الترحيب بمفاهيم أخلاقية شاملة - مثل التصورات الدينية -

في الحوارات الدستورية أكثر قدرة على تحقيق حصائل عادلة عبر المعايير (المستقلة) للعقل العمومي. وهذا العقل لا بد من استكماله باعتبارين آخرين. الأول، هو أن العقل العمومي نفسه قد يكون ناقصًا ومضامينه العملية ملتبسة في غياب مساعدة بعض أجزاء تصورات شاملة. أما الثاني، فيرى أن فكرة رولز عن العقل العمومي، إن هي، بمنطلقاتها الخاصة، إلا واحدًا من حزمة تصورات مماثلة، تصورًا ملزمًا بالانطواء على مضمون مختلف. لقد اقترحتُ بعض الأسباب للمصادقة، على نحو أكثر مباشرة، على خطاب سياسي أكثر شمولاً من الليبرالية، خطاب مرحِّب، مثلًا، بدعاوى كمالية لا تهدد الحريات أو الفرص الأساسية لأحد. ومن شأن أي خطاب سياسي أكثر شمولاً أن يكون أكثر ديمقراطية بمقدار ما يوسع أفق الحرية السياسية المتساوية إلى أبعد مما يدافع عنه رولز صراحة في أي من كتابَيْ ليبرالية أو نظرية.

من شأن بعض الخلافات المعقولة حول ترتيب الحريات الأساسية أن تُفهم فهمًا أفضل، وإن لم تُحلّ، إذا بادر المواطنون علنًا إلى مناقشة أسبابهم المتوافقة مع البحث عن منطلقات منصفة للتعاون الاجتماعي، وليس تلك التي هي جزء من أي تصور سياسي مستقل فحسب. وبعض تلك الأسباب - مثل الآراء التي تقول إن الجنين شخص دستوري أو تنفي ذلك، أو الرأي الذي يقول إن بعض أو كل الحياة البشرية مقدسة - جزء من تصورات شاملة وغير قابلة للاشتقاق من أي تصور سياسي مستقل، قائم بذاته[25]. ولأسباب ليبرالية وديمقراطية، قد تكون فضيلة سياسية، وإن لم تصل إلى مستوى الضرورة، بالنسبة إلى المواطنين، أن يُدخلوا في مشاوراتهم السياسية بعض الخلافات حول الحياة الخيرة، حين تكون تلك الخلافات مهمة سياسيًّا ومعقولة، ولو لم تكن مقبولة تبادليًّا.

على الليبرالية السياسية أن ترحب بالاجتهاد والتشاور المشتمل على أفكار مثيرة للجدل عن الحياة الخيرة حين تساهم تلك الأفكار في البحث

---

(25) انظر، مثلًا: Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (New York: Knopf, 1993).

الجاري على قدم وساق عن شروط منصفة للتعاون الاجتماعي بين مواطنين أحرار ومتساوين. ويفتح رولز الباب في ليبرالية لتصورات عن العقل العمومي أكثر شمولاً، مقارنة مع ما يدافع عنه في نظرية - تصورات تضفي قيمة على مساهمة فلسفات شاملة في الخطاب السياسي لأسباب أكثر مما يقرها رولز صراحة في ليبرالية. وتفسيرات العقل العمومي الأكثر شمولًا قابلة لأن تتوافق مع رولز حول أن بعض الجدل السياسي يهدد، على نحو غير معقول، حريات الأفراد الأساسية. على الدولة وأجهزتها، مثلًا، ألّا تدعي حق تقييد حرية الناس الأساسية في غياب أي مظهر من مظاهر الأذى أو التهديد بالأذى، بالنسبة إلى آخرين. وهذا الخطاب يعتمد على تمييز أخلاقي جوهري بين قانون يهدد بالحد من الحريات الأساسية وآخر لا يفعل ذلك. إنه لا يستند إلى أي تمييز شكلي/ صوري بين مدى كون الحجج المطروحة دفاعًا عن القانون هي حجج قائمة بذاتها سياسيًا أم هي جزء من تصور شامل للخير، وعدم كونها كذلك.

ثمة فلسفات شاملة معينة تهدد بالحد من حريات الأفراد الأساسية من دون سبب وجيه، إلا أن تصورات سياسية معينة قائمة بذاتها تفعل ذلك. وثمة تصورات أخرى في الجهتين كلتيهما لا تفعل. لقد سقتُ أسبابًا منسجمة مع دعوة رولز في ليبرالية إلى الدفاع عن نسخة من الليبرالية أكثر شمولًا تكون مرحِّبة بتلك التي لا تفعل. وجميع الأسباب التي طرحتُها منسجمة مع التزام رولز الجذري بحماية الحريات الأساسية. ما من أحد منا يستطيع أن يزعم أن أي خطاب سياسي أكثر شمولًا سيفضي دائمًا إلى زيادة فرص حماية الحريات الأساسية. كما لا نستطيع ادعاء امتلاك معرفة جازمة لما من شأن حرياتنا الأساسية أن تكُونه من دون فتح أبواب النقاش السياسي ونوافذها إلى أقصى مدى ممكن، بين مواطنين أحرار ومتساوين، لسائر الآراء المعقولة، وصولًا إلى جعلها مسموعة في المنابر السياسية المؤثرة في صنع القرارات السياسية. فحق المواطنين في الاجتهاد والتشاور حول السياسة جزء مهم من الحرية السياسية المتساوية التي هي أساسية بالنسبة إلى الليبرالية الديمقراطية، إلا أن ذلك لا يُكسب الاجتهاد في السياسة أي أولوية على سائر أجزاء الحرية الأساسية.

لقد اقترحتُ أننا نستطيع أن ندافع عن أي خطاب عام أكثر شمولًا يخصّ السياسة - وأي تصور للعدالة أكثر ديمقراطية إلى هذا الحد - مقارنة بما يوفره كتاب نظرية من طريق السير قدمًا على طريق زيادة تطوير فكرة العقل العمومي المطروحة في كتابات رولز الأحدث. ويؤكد الغوص عميقًا في نظرية رولز عن العلاقة بين الليبرالية والديمقراطية أن الزواج حميمي. أما التوترات الداخلية المقيمة والباقية فليست ناتجة عن تزاوج الحريات الشخصية والحريات السياسية، بل لعلها مترتبة على التعارضات بين حريات أساسية على نحو أعم. ومن شأن النأي بالنفس عن تلك التعارضات في العالم، كما نعرفه، أن يكون نأيًا بالنفس عن الحرية الشخصية والسياسية على حد سواء.

الفصل الخامس

مبادئ الفرق[1]

فيليب فان باريس

قليلة هي مكوِّنات فلسفة جون رولز السياسية التي أثبتت أنها نقاط انعطاف تاريخية مثل ما أطلق عليه بشيء من الغرابة اسم «مبدأ الفرق»[2]. ما من واحد من تلك المكوّنات مارس التأثير العظيم الذي مارسه هذا المبدأ خارج دائرة الفلاسفة الأكاديميين. ولا يكاد أي منها أن يكون قد أثار هذا العدد الهائل من أشكال سوء الفهم أو تمخض عن هذا القدر من السجالات المحمومة.

ليس جوهر المبدأ سوى فكرة بسيطة وجذابة: فكرة أن ألوان اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية يجب رَوزها من منطلق مدى رفعها لمستوى الأسوأ

---

(1) إنني مدين بالامتنان لكل من: Samuel Freeman, Jeroer Knijff, Frank Vandenbroucke, Andrew Williams,

والمشاركين في ندوة كرسي هوفر حول الفلسفة الاجتماعية والسياسية، على تعليقاتهم المفيدة.

(2) استخدام رولز الأول للتعبير هو في مادة (Distributive Justice) في كتاب: P. Laslett and W. G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, UK: Blackwell, 1967), pp. 58-82,

وللدلالة على القسم الأول من المبدأ الثاني «الذي يمكننا، لأسباب واضحة أن نشير إليه بوصفه مبدأ الفرق» أعاد صموئيل فريمان نشرها في: John Rawls, *Collected Papers* [Henceforth *CP*], Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 130-153, at p. 138,

دافعُه لاختيار التعبير أكثر صراحة في: Rawls, «Distributive Justice: Some Addenda,» in: Rawls, *Collected Papers*, 154-175, at p.163,

«جميع الاختلافات في الثروة والدخل، وجميع التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، يجب أن تخدم مصلحة الأقل استفادة. لهذا السبب أطلق عليه عنوان مبدأ الفرق».

حالًا. الفكرة بسيطة؛ لا تعدو كونها مطالبة برفع الحد الأدنى لبعض مؤشرات الكسب. وهي جذابة أيضًا، لكثيرين، لأن المطالبة بوجوب جعل المكاسب التي يتمتع بها الأقل استفادة سخية (ودائمة) قدر الإمكان، توفر طريقة شفّافة ورشيقة للإفصاح عن دافع مساواتي ونزوع مهجوس إلى الكفاءة. ولأن الفكرة تتجنب، في الوقت نفسه، عبثية وسُخف المساواة بأي ثمن، وهول وشناعة تعظيم الحصيلة الإجمالية، بصرف النظر عن كيفية توزيعها.

إن مبدأ الفرق، مفهومًا على هذا النحو، ينطوي على شَبَهٍ، يتعذر إنكاره، مع تبرير التفاوتات الاقتصادية عبر إرجاعها إلى فكرة ما عن المصلحة العامة، كما في التراث النفعي. إلا أن الرفاه الاجتماعي الكلي ليس شبيهًا تمامًا بمصلحة الأقل استفادة. وفكرة استخدام الأخيرة مرجِعَ مقارنة لتقويم التفاوتات لم يكن قد سبق لها أن وُضعت، قبل رولز، في إطار صياغة قوية صريحة قادرة على أسر الخيال البحثي. إلا أنها كانت قد خطرت ببال آخرين قبله. فالأسطورة اللاتينية الشهيرة عن المعدة والأطراف، مثلًا، وظّفها نبلاء روما لتبرير امتيازاتهم في أعين الجمهور: تقضي مصلحة الأطراف بأن تكدح لإطعام المعدة، لأن الأطراف المستندة إلى معدة فارغة محكومة بسرعة الهزال[3]. وفي رواية أناتول فرانس جزيرة البطاريق يجادل مُزارع غني بالمنطق نفسه قائلًا: «يجب طلب القليل ممن يملكون كثيرًا؛ وإلا فإن الأغنياء سيكونون أقل ثراء، والفقراء أشد فقرًا»[4]. إن إشارة رولز الوحيدة إلى بيان سابق عن الفكرة موجهة إلى فقرة معاصرة لجورج سانتايانا عن أن «أي نظام حكم أرستقراطي لا يمكن تبريره إلا ببث الفائدة، وبإثبات أن من شأن حصول من هم فوق على ما هو أقل أن يفضي إلى حصول من هم تحتهم على ما هو أكثر»[5].

---

(3) انظر، مثلاً: George Santayana, *Reason in Society* (London: Constable & Co, 1905), p. 91, and Jacques Leclercq, *De La Communauté populaire* (Paris: Cerf, 1938), p. 53.

(4) Anatole France, *L'Ile des Pingouins* (Paris: Calmann-Lévy, 1907) pp. 83-84.

(5) Santayana, *Reason in Society*, p. 109, Quoted in: Rawls, «Distributive Justice,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 151, and *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 74, and *Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 64, n 12,

في سياق مناقشته الموسعة الأولى لمبدأ الفرق، يقوم رولز في «Distributive Justice,» p. 151 =

ما إن تم صوغ مبدأ الفرق في صيغة جريئة ومُحكمة حتى أتقن فنَّ استثارة اهتمام الفلاسفة، والاقتصاديين، وأساتذة العلوم الاجتماعية إلى درجة ليس ثمة، ولو بصيص أمل، أن يُعادل هذا الفصل الكمّ الهائل من الكتابات الثانوية والتعليقات التي أفرزها هذا المبدأ[6]. إنني، بالاستناد إلى خلفية صياغات رولز الرئيسة المُحكمة، أحصر نفسي بدائرة توضيح لبعض ألوان سوء الفهم المتكررة، ومناقشة موجزة لبعض الصعوبات الأساسية المرتبطة بثلاث قضايا مركزية: ما المضمون الدقيق لقاعدة الفرق الأعظم؟ هل يطبق مبدأ الفرق على الحصائل أم الفرص؟ ما مدى وجوب تصور المرء لدائرة الإمكانات التي يفعل التعظيم فعله فيها؟

I. المعيار

أ) تصورا رولز للعدالة

إن مبدأ الفرق أحد ثلاثة مكوِّنات لـ «تصور» رولز «الخاص للعدالة» الذي يتميز عن «تصوره العام»، المطبق حين «لا تسمح الأوضاع الاجتماعية» ولا

= بوصف فقرة سانتايانا هذه على أنها «البيان الأقرب الذي يعرفه» إلا أنه يأتي أيضًا على ذكر: Christian Bay, *The Structure of Freedom* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1958), pp. 59, and 374-375,

«الذي يتبنى مبدأ تعظيم الحرية، موليًا اهتمامًا خاصًا لحرية الإنسان الهامشي، الأفقر بالامتيازات».

(6) يمكن العثور على عروض شاملة لمبدأ الفرق في: Brian Barry, «The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines,» in: John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1973); Tom Beauchamp, «Distributive Justice and the Difference Principle,» in: H. Gene Blocker and Elizabeth H. Smith, eds., *John Rawls's Theory of Justice: An Introduction* (Athens, OH: Ohio University Press, 1980), 132-161; Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989); Walter E. Schaller, «Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality,» *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 79 (1998), pp. 368-391; Wilfried Hinsch, «Rawls' Differenzprinzip und seine sozialpolitischen Implika- tionen,» in: Siegfried Blasche and Diether Döring, eds., *Sozialpolitik und Gerechtigkeit* (Frankfurt, Germany: Campus, 1999), pp. 17-74.

Influential Critiques Include: Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, UK: Blackwell, 1974); Jeremy Waldron, «John Rawls and the Social Minimum,» *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3 (1986), pp. 21-33, and Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1992); G. A. Cohen, «Incentives, Inequality and Community,» in: G. B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), vol. XIII, pp. 261-329, and G. A. Cohen, «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26 (Winter 1997), pp. 3-30.

سيّما جراء تطور اقتصادي غير ملائم، «بالترسيخ الفعّال للحريات الأساسية» (TJ, p. 152/132). وحسب هذا التصور العام فإن:

القيم الاجتماعية كلّها - الحريات والفرص والمداخيل والثروات، وأسس احترام الذات - توزّع بالتساوي، ما لم يكن توزيع متفاوت لواحدة من/ أو لجميع هذه القيم لفائدة الجميع. ليس الظلم، إذًا، إلا التفاوتات غير المفيدة للجميع (TJ, p. 62/54).

ليس «التصور الخاص» إلا «الصيغة التي يتخذها التصور العام مع تحسن الأحوال الاجتماعية» (TJ, p. 83/passage omitted p. 72) والاختلاف الحاسم هو أن التصور الخاص يضفي أولوية صارمة على التوزيع المتساوي للحريات الأساسية، وعلى المساواة المنصفة في الفرص مقابل مطلب توزيع «قيم اجتماعية أخرى لفائدة الجميع».

هذا التصور الخاص هو المتبلور في مبدأي رولز الشهيرين عن العدالة، اللذين يعبَّر عنهما في نظرية أولًا على النحو الآتي[7]:

أولًا: لا بد لكل شخص من أن يتمتع بحق متساوٍ في أوسع الحريات الأساسية المتلائمة مع حرية مشابهة للآخرين [«المبدأ الأول» أو «مبدأ الحرية المتساوية»][8].

ثانيًا: لا بد من ترتيب التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بطريقة تجعلها (أ) مرشحة، على نحو معقول، لأن تكون لفائدة الجميع [«الجزء الأول من المبدأ الثاني»، أو «مبدأ الفرق»] من ناحية، و(ب) معطوفة على مواقع ومناصب متاحة للجميع [«الجزء الثاني من المبدأ الثاني»، أو «مبدأ المساواة المنصفة في الفرص»] (TJ, p. 60/53).

إن مبدأ الفرق، مكبلًا بالقيد آنف الذكر المتمثل بالمبدأين الآخرين،

---

(7) العناوين الموضوعة بين أقواس يجري تقديمها في مقاطع لاحقة من نظرية.

(8) في الطبعة المنقحة لـ نظرية عُدل المبدأ الأول على النحو الآتي: «لا بد لكل شخص من امتلاك حق متساوٍ في أوسع لوائح الحريات الأساسية المتساوية مع لائحة مشابهة للحريات للجميع»، انظر: John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 53,

يشترط، إذًا، أن يبادر المرء إلى «ترتيب جملة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بما يفيد الجميع»[9] (TJ, p. 61/53). ومنه، ليس التصور العام للعدالة «إلا مبدأ الفرق مطبقًا على سائر الخيرات الأولية بما فيها الحرية والفرص، فلا يعود مقيدًا بأجزاء أخرى من التصور الخاص» (TJ, p. 83/73). لا ينطبق مبدأ الفرق، كما استخدمه رولز ونوقش هنا، إلا على رزمة فرعية من الخيرات الاجتماعية الأولية - جملة «المكاسب الاجتماعية والاقتصادية - وضمن حدود يرسمها توزيع الخيرات الاجتماعية الأولية الأخرى - الحريات والفرص الأساسية - التي يشترطها المبدآن الآخران.

ب) صيغ كتاب (نظرية) الثلاث لمبدأ الفرق

أركز في القسم II على طبيعة الخيرات الأولية الموجودة في هذه الحزمة الفرعية، إلا أنني أريد أن أسلط الضوء، أولًا، على معيار التوزيع الذي يقترحه مبدأ الفرق. ما الذي يعنيه ترتيب التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لجعلها «مفيدة للجميع»؟ هذه «عبارة غامضة»، يقول رولز، عبارة تهدف «صياغته الثانية» الأكثر صراحة إلى توضيحها:

> مع التسليم بإطار المؤسسات اللازمة للحرية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص، تكون التوقعات الأعلى لمن هم في وضع أفضل عادلة إذا، كانوا جزءًا من مشروع يفضي إلى تحسين توقعات الأعضاء الأقل استفادة في المجتمع. والفكرة الحدسية هي أن النظام الاجتماعي لا يقوم بترسيخ الآفاق الأكثر جاذبية وضمانها لمن هم أحسن حالًا ما لم يكن فاعلًا الشيء نفسه لفائدة من هم أقل حظًّا (TJ, p. 75/65).

ولكي نميط اللثام عن معيار التوزيع الذي ينبثق من هذه الصياغة الثانية، دعونا، أولًا، نفترض أن مجتمعنا مؤلف من فئتين فقط - «الأوفر حظًّا» و«الأقل حظًّا» - متمايزتين بكمية المكاسب الاجتماعية والاقتصادية التي تمكّنهما

---

(9) هذه الصيغة الأولى في نظرية توازي صيغة رولز المنشورة الأولى لمبدأ الفرق غير المعنون بعد في مادة: John Rawls, «Justice as Fairness,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 47-72, at p. 48, «التفاوتات اعتباطية ما لم يكن توقع كونها في خدمة مصالح الجميع معقولًا».

السمات التي تتوفران عليها من توقعها. لنفترض أيضًا، موقتًا، ما يطلق عليه رولز (TJ, pp. 81-82/71-72) اسم «التحام وثيق»، أي، أن التغييرات في توقعات الأفضل حالًا تؤثر دائمًا، سلبًا أو إيجابًا، في توقعات الأسوأ حالًا. في هذا السياق نستطيع أن نميز حالتي التفاوت مشتركتي الاستنزاف التاليتين:

(1) يكون للأقل حظًا الآن توقعات أسوأ مما كان ممكنًا في ظل المساواة.

(2) يكون للأقل حظًا الآن توقعات أفضل مما كان ممكنًا في ظل المساواة.

في سياق خيار المجموع الصفري، أي، إذا آل الأمر إلى تقسيم الكعكة الموجودة، فلن ينشأ إلا الخيار (1)، وأي تفاوت قائم بين الأوفر حظًا والأقل حظًا سيكون بالضرورة ظالمًا، تبعًا لمبدأ الفرق[10]. أما إذا لم يكن السياق خيار المجموع الصفري، أي، إذا كانت الكعكات المعنية بحاجة إلى إعداد وإعادة إعداد، فتكون أحجامها قابلة للتأثر عبر آلية معينة بالأسلوب المعتمد في تقسيمها، فإن من الممكن، عندئذ، بالنسبة إلى التوقعات الأفضل للأفضل حالًا، أن تؤدي إلى تحسين توقعات الأسوأ حالًا. كيف؟ لعل الاحتمال الأكثر ورودًا هو أنها «تفعل فعل الحوافز، ما يؤدي إلى جعل العملية الاقتصادية أكثر كفاءة، وعملية التجديد أسرع وتيرة، وما إلى ذلك» (TJ, p. 78/68). ولكن هذا ليس السبب الوحيد، بل ربما ليس السبب الرئيس، لافتراق قاعدة الفرق الأعظم عن المساواة. ويمكن للتفاوتات أيضًا أن تكون «طريقة لوضع الموارد في أيدي أولئك القادرين على التوظيف الاجتماعي الأفضل لها»[11]. ومثال اعتماد الكفاءة الأشهر المؤيد للتفاوتات الرأسمالية (كما يُزعم أحيانًا) لا يستند إلى واقع أن توقع مكاسب هائلة يغري المبادرين بالاجتهاد والمخاطرة، بل إلى حقيقة أن المنافسة الرأسمالية تظل دائبة على إبعاد الثروة، والنفوذ الاقتصادي، إذًا، عن أولئك الذين أثبتوا أنهم مجددون ضعاف، أو مستثمرون

(10) أفترض هنا أن الكعكة قابلة للتقسيم بحسب الرغبة. إذا لم تكن، من شأن (2) أن تحصل حتى مع كعكة معطاة، ويمكن لمبدأ الفرق (بتفاهة) أن يبرر ألوان التفاوت حتى في ظل ظروف خيار المجموع الصفري.

(11) Rawls, «A Kantian Conception of Equality,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 254-66, at p. 257.

يفتقرون إلى الحكمة، مع تركيزها في أيدي أولئك الذين يهتدون المرة بعد الأخرى إلى أرخص طرائق إنتاج السلع الأفضل تلبية لطلبات المستهلكين[12]. كان من شأن هذه الآلية أن تتعرض للتدمير لو وُزّعت الأرباح بالتساوي، أو جُمعت عبر وكالة عامة. لذا، فإن من شأن التفاوتات في الدخل والثروة ألا تكون أقل أهمية، بوصفها أدوات تمكين، منها على أنها حوافز، بل ويكون هذا الاحتمال أكثر وضوحًا في وضع قائم على تفاوتات النفوذ والامتيازات المرتبطة بالمواقع الاجتماعية.

تفسح آليتا الحفز والتمكين، كلتاهما، في المجال للاحتمال (2)، أي لاحتمال نجاح صيغ لامساواتية في «تحسين توقعات أعضاء المجتمع الأقل استفادة»، نسبة إلى ما يمكنهم أن يكونوا في ظل المساواة. وحسب توصيف رولز الثاني المقتبس في مطلع هذا المقطع، فإن تحسينًا كهذا يوفر، تبعًا لمدى إشباع مبدأي العدالة الآخرين، شرطًا لازمًا وكافيًا ليكون أي تفاوت بين الأوفر حظًا والأقل حظًا عادلاً. بتعبير آخر، إن كل ما هو مطلوب من أجل تبرير التفاوت، مهما كان كبيرًا، هو بعض التحسين، مهما كان صغيرًا، لأوضاع الأسوأ حالًا، وذلك مقارنة بالوضع النقيض، المتصور غارقًا في البؤس، للمساواة الشاملة بين توقعات الأوفر حظًا والأقل حظًا. لو كانت هذه هي نهاية القصة، كما يتم الإيحاء في العديد من التفسيرات الطارئة، لكان مبدأ الفرق عند رولز استثنائي التطرف في التسامح مع التفاوت الاجتماعي والاقتصادي. ولكنه ليس كذلك. يتضمن نظرية صياغة ثالثة وأكثر تطلبًا بما لا يقاس لمبدأ الفرق، هي نفسها أيضًا الصياغة التي يستخدمها رولز روتينيًا بتعديلات طفيفة في بيانات لاحقة[13]: فـ «التفاوتات

(12) انظر، مثلًا: Jan F. Narveson, «A Puzzle about Economic Justice in Rawls's Theory,» *Social Theory and Practice*, vol. 4 (1976), pp. 1-27, at p. 10, and N. Scott Arnold, «Capitalists and the Ethics of Contribution,» *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15 (1985), pp. 87-102, at p. 98.

(13) انظر، مثلًا، رولز: Rawls, «A Kantian Conception of Equality,» in: Rawls, *Collected Papers*, 254–66, at p. 258.

«يتعين على التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية... أن تكون (أ) لفائدة الأقل استفادة القصوى...»؛ أو في: Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 6-7, [Henceforth *PL*].

«التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية المعطوفة على المواقع مرشحة للتعديل بما يجعلها، مهما كان مستواها، كبيرة كانت أم صغيرة، في خدمة الفائدة القصوى لأعضاء المجتمع الأقل استفادة».

الاجتماعية والاقتصادية يجب أن تُرتب بما يجعلها (أ) في خدمة «الفائدة القصوى» للأقل استفادة، و(ب) معطوفة على مناصب ومواقع متاحة للجميع في ظل ظروف المساواة بالفرص» (*TJ*, p. 83/72) (التأكيد مني). هذا الشرط الأكثر تشددًا للتفاوتات العادلة يجبرنا على تمييز – ضمن حالات من النمط (2)، بمعنى تمتع الأقل حظًّا الآن بتوقعات أفضل مقارنة بما هو محتمل في ظل المساواة – الحالات متبادلة الإقصاء الثلاث الآتية:

(2أ) آفاق الأقل حظًّا المستقبلية قد تكون أفضل مما هي الآن، إذا ما باتت الآفاق المستقبلية للأوفر حظًّا أكثر سوءًا («ظلم»).

(2ب) من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًّا أن تكون أسوأ مما هي الآن، إذا ما أصبحت نظيرتها لدى الأوفر حظًّا أسوأ، غير أنها قابلة لأن تكون أفضل، إذا ما صارت آفاق الأوفر حظًّا المستقبلية أفضل («عدل دائم»).

(2ج) من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًّا أن تكون أسوأ مما هي الآن، سواء أصارت آفاق الأوفر حظًّا المستقبلية أكثر سوءًا، أم شهدت تحسنًا («كامل العدل»).

وهذه الصياغة الأخيرة تنطوي على نوع من التحول من شرط «بعض التحسين» إلى شرط «تحسين أعظمي». وهي بذلك تفتح الباب أمام التفاوتات التي تفيد الأقل حظًّا (نسبة إلى الحرية الكاملة) غير أنها ظالمة في الإفراط: فخفض سقف توقعات الأوفر حظًّا يمكن أن يؤدي إلى رفع سقف توقعات الأقل حظًّا (2أ). كما تؤدي أيضًا إلى الإفساح في المجال لاحتمال حصول تفاوتات تفيد الأقل حظًّا، الأمر الذي لا يحلو لرولز أن يصفه بالظلم بل يراه، مع ذلك، خيارًا لانعدام البديل، بوصفه أقل عدلًا من تفاوتات أكبر: «حتى التوقعات الأعلى سقوفًا بالنسبة إلى الأكثر استفادة من شأنها أن تؤدي إلى رفع سقوف توقعات من هم في المراتب الدنيا» (2ب). يقدم رولز وصفًا لمشاريع تلبي شرط الوصف الثاني «عدلًا دائمًا، من دون أن يكون الترتيب العادل الأفضل» (*«Distributive Justice»*, p. 138; *TJ*, p. 79/68). ووفقًا لمنطلق الافتراض المستمر للتلاحم الوثيق بين توقعات الأوفر حظًّا وتوقعات الأقل حظًّا، لا

تشكل تلبية الشرط العريض (2) سببًا لجعل هذا المشروع أو ذاك عادلًا. وبقدر أكبر بكثير من التحديد يتعين على مثل هذا المشروع أن يلبي شرط الفصل بين (2ب) و(2ج). فلكي يكون «مشروعًا كامل العدل»، حسب تعبير رولز، يجب عليه أن يرضي متزايدي التشدد باطراد (2ج). بعبارة أخرى، مهما بلغ تحسين أي مشروع لتوقعات الأقل حظًا، نسبة إلى المساواة الكاملة، فإنه لا يستطيع أن يكون عادلًا إذا تمكن مشروع أكثر مساواتية من توفير خدمة مستدامة أفضل للأقل حظًا. ويمكن للمشروع أن يكون عادلًا، ولكن ليس كامل العدل، إذا استطاع مشروع أكثر تفاوتية أن يوفر خدمة مستدامة أفضل للأقل حظًا.

ج) حين ينهار التلاحم الوثيق: طبعة أكثر، وأخرى أقل مساواتية لمبدأ الفرق

ما الذي يحصل لدى انهيار فرضية التلاحم الوثيق التبسيطية؟ عندئذ ينشأ احتمال بقاء آفاق الأقل حظًا المستقبلية من دون تأثر بالتغيرات الصاعدة أو الهابطة لآفاق الأفضل حالًا المستقبلية. فالمشروعات «كاملة العدل»، مفهومة بوصفها مشروعات يتعذر بالنسبة إليها تحسين توقعات الأقل حظًا، لا تعود، آنذاك، في إطار النمط (2ج) بالضرورة. ولأن تكون توقعات الأقل حظًا متعذرة التحسين، فإن تدهور أحوال هؤلاء لا يعود شرطًا لحصول الأوفر حظًا على ما هو أقل أو أكثر من الآن. إذ من شأن توقعاتهم أن تبقى هي الأخرى من دون تغيير. لذا، فإن الحالات الثلاث الإضافية التالية تصبح ممكنة:

(2د) من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًا أن تكون أسوأ مما هي الآن، إذا كانت آفاق الأوفر حظًا المستقبلية أسوأ، غير أنها قد تبقى على حالها (وإنْ من دون تحسن)، إذا كانت آفاق الأوفر حظًا المستقبلية أفضل.

(2هـ) من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًا أن تكون أسوأ مما هي الآن، إذا كانت آفاق الأوفر حظًا المستقبلية أفضل، إلا أنها قد تبقى كما هي الآن (وإن من دون تحسن)، إذا كانت آفاق الأوفر حظًا المستقبلية أسوأ.

(2و) من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًا أن تبقى على حالها (وإن من دون تحسن)، سواء أكانت الآفاق المستقبلية للأوفر حظًا أفضل أم أسوأ، على حد سواء.

وفقًا لصياغة رولز الثالثة والأخيرة لمبدأ الفرق، الصياغة المقتبسة في الفقرة السابقة، تكون المشروعات التي تلبي أحد هذه الشروط الثلاثة كاملة العدالة مثل تلك التي تلبي شروط (2ج). إلا أن مجالًا أُتيح الآن لبديلين مختلفين حصريين إضافيين، بديل أكثر مساواتية وآخر أقل منه في «صياغة» رولز «الأخيرة»، كل منهما استخدمه رولز نفسه، وكل منهما يضاهي، في ظل فرضيتنا الثنائية البسيطة، أحد التبريرين الرئيسين اللذين يسوقهما تسويغًا لمبدأ الفرق. وحسب البديل الأكثر مساواتية، فإن شرطًا لازمًا لحصول العدالة الكاملة يتمثل بوجوب مساهمة التفاوتات في تحسين توقعات الأقل حظًّا[14]. وخلافًا لمشروعات ملبية لشروط (2ج) أو (2د)، فإن المشروعات الملبية لشروط (2هـ) أو (2و) هي الآن أقل اتصافًا بالعدل الكامل لأنها منطوية على إمكان غير موظف لاختزال التفاوت من دون المساس سلبًا بمصائر الأسوأ حالًا[15]. أما من منطلق البديل الأقل مساواتية، في المقابل، فإن مساهمة التفاوتات في تحسين توقعات الأقل حظًّا ليس شرطًا لحصول العدالة الكاملة، ويكفي ألا تتسبب في تدهورها. وبالفعل، فإن العدالة الكاملة تستدعي تفاوتات تؤدي إلى

(14) إليكم بعض البيانات النموذجية: «الاختلافات في الثروة والدخل ليست عادلة ما لم تكن في مصلحة الممثل الأسوأ حالًا» (Rawls, «Distributive Justice,» p. 163)؛ تبعًا لمبدأ الفرق، لا يكون [هذا النوع من التفاوت الأولي في آفاق الحياة المستقبلية] قابلًا للتبرير ما لم يكن التفاوت في التوقع في مصلحة الممثل الأسوأ حالًا...، انظر: John Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 78, and *A Theory of Justice* (1999), p. 68,

«أولئك الذين فَضَّلَتْهم الطبيعة، كائنين من كانوا، قد لا يفوزون بحظهم السعيد إلا من منطلقات تسهم في تحسين أحوال أولئك الذين خسروا»، انظر: Rawls: «Distributive Justice,» p. 140, *A Theory of Justice* (1971), p. 101, and *A Theory of Justice* (1999), p. 87.

«المبدآن يوازيان... مشروعًا يقضي برؤية توزيع القابليات الطبيعية ذخرًا جماعيًا بما يجعل الأوفر حظًا لا يستفيدون إلا بأساليب تساعد أولئك الذين خسروا»، مع إضافة «برؤية.... من بعض النواحي... ذخرًا جماعيًا....»)، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 179, and *A Theory of Justice* (1999), p. 156,

(15) في ظل الافتراض التبسيطي القائم على فئتين (الأوفر والأقل حظًّا)، إنه بالضرورة المثال الذي يؤدي إلى جعل الأفضل حالًا مستمرين في حالهم الأفضل، فيما مصير الأسوأ حالًا يبقى من دون تغيير، فيزيد من التفاوت. أما مع أكثر من فئتين، فإن من شأن التفاوت أن يتقلص إذا لم يكن الميسورون الذين استفادوا هم الأفضل حالًا. وتطبيق المعيار عندئذ سيتطلب امتلاك مؤشر دقيق للتفاوت، ومرجع لكفة الفئة الأسوأ حالًا، غير أن مؤشرًا قد يكون مطلوبًا عندما لا يكون جعل الفئة الأسوأ حالًا أفضل حالًا، وإلا فإن من شأن المرء أن يكون عرضة لتحمل تفاوت لا يساهم في جعل الأسوأ حالًا أفضل حالًا.

تحسين الآفاق المستقبلية للأفضل حالًا، إذا لم يكن مثل هذا التحسين مفضيًا إلى جعل الآفاق المستقبلية لمن هم أسوأ حالًا أكثر سوءًا. ومن بين الأمثلة الأربعة الممكنة، فإن مثالَي (2ج) و(2هـ) كاملا العدل، في حين أن مثالَي (2د) و(2و) عادلان بقدر أقل من الكمال، لأنهما منطويان على إمكان غير موظف قادر على تحسين آفاق بعضهم من دون المساس سلبًا بمصائر الأسوأ حالًا. وخلافًا للبديل الأول، يكون هذا البديل الثاني منسجمًا مع الكفاءة مفهومة على أنها أمثلية - باريتو (Pareto-optimality)، أو استنفاد احتمالات جعل بعضهم أفضل حالًا من دون جعل آخرين أسوأ حالًا. لذا، يكرس رولز تبني هذا البديل الأقل مساواتية كلما قدم مبدأ الفرق بوصفه مبدأ متوافقًا مع الكفاءة[16].

ثمة حجة جذابة مؤيدة للبديل الأكثر مساواتية تقول ما يلي: إذا، وفقط إذا، لُبّي الشرط (2ج) أو (2د) تكون شرعنة التفاوتات القائمة في نظر ضحاياها بالذات ممكنة من طريق إبلاغهم الرسالة التالية: «صحيح أن هناك تفاوتات غير مستحقة وقد كنتم قليلي الحظوظ، إلا أن من شأنكم في إطار أي مشروع عملي آخر، قابل للتنفيذ، أن تكونوا أسوأ حالًا». وظلت هذه الحجة تُوظف تكرارًا، وقد وظفها رولز نفسه لدى تقديمه مبدأ الفرق بوصفه مبدأ تبادلية أو منفعة متبادلة، بوصفه مبدأً «يمكن تبريره، للجميع، ولا سيّما لمن هم الأقل تمتعًا بالتفضيل». يكتب رولز أنه عندما يُلبى مبدأ الفرق فإن الفرد الأقل شأنًا «(ب) يمكن أن يقبل بأن (أ) أحسن حالًا، لأن ميزات (أ) هذا كُسبت بطرق مفضية إلى تحسين آفاق (ب) المستقبلية. ولو لم تتح لـ (أ) مرتبة الأفضل لكان (ب) في وضع حتى أسوأ مما هو فيه» (*TJ*, p. 103/cf. 88). إلا أن الحجة التي صيغت بهذه

---

(16) مثلًا: «أولًا، يتولى مبدأ الفرق تلبية شرط مبدأ الكفاءة»: Rawls, «Distributive Justice,» p. 163, «لعل المشكلة هي... الاهتداء إلى تصور للعدالة يميز واحدًا من هذه التوزيعات على أنه عادل أيضًا»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 71, and *A Theory of Justice* (1999), p. 61,

«لكنْ، جدير بالملاحظة أن مبدأ الفرق يتوافق مع مبدأ الكفاءة»: Rawls: *A Theory of Justice*, (1971), p. 79, and *A Theory of Justice* (1999), p. 69,

«هذا موضح بجلاء في المثال القائم على وجود طبقتين معنيتين فقط، حيث تطبيق الفرق الأعظم يختار نقطة باريتو الأكفأ الأقرب إلى المساواة»: «Reply to Alexander and Musgrave,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 232-253, at p. 247.

الطريقة غير صحيحة. لأن تخيل مشروع عملي يمكّن أناسًا معينين، هم راهنًا من الفئة الأسوأ حالًا، من أن يصبحوا أفضل حالًا يجب أن يكون ممكنًا دائمًا. ولو كان غياب أي مشروع عملي بديل كهذا مطلوبًا من مبدأ الفرق، لكان الأخير غير قابل للتلبية. ولكن مبدأ الفرق يحدده رولز من منطلق مواقع مغفلة، لا من منطلق مسميات حقيقية. وكي يُلبَّى، ينبغي للأسوأ حالًا أن يكونوا، أقلّه، جيدي الحال مثلما كان يمكنهم أن يكونوا في ظل أي مشروع عملي آخر، إلا أن من شأن «الأسوأ حالًا، كائنين من كانوا»، أن يكونوا، أقله، بجودة حال نظرائهم في أي مشروع عملي آخر. لذا، عندما تُلبى شروط البديل المساواتي لمبدأ الفرق، فإن المرء لا يستطيع أن يخبر الأقل حظًّا: «في ظل أي مشروع عملي آخر يمكن لآفاقكم المستقبلية أن تكون حتى أسوأ». لكن المرء يظل قادرًا على أن يقول: «في ظل أي مشروع عملي آخر من شأن الآفاق المستقبلية لأحدهم أن تكون أسوأ حتى من آفاقكم المستقبلية الراهنة». أما قوة شرعنة هذه الطبعة الصحيحة للخطاب و«قدرته» الكامنة على اختزال «ضغوط التزام» للأقل حظًّا، فليست بضخامة تلك المصاحبة للطبعة غير المصححة تمامًا. إلا أنها ليست غير ذات شأن.

من جهة أخرى، عندما تُلبى شروط البديل الأقل مساواتية لمبدأ الفرق لا يعود من الضروري إخبار ضحايا التفاوتات أنه في ظل أي مشروع عملي آخر سيكون أحد ما أسوأ حالًا مما هم عليه. عندئذ يمكن تلبية مبدأ الفرق حتى لو أن مشروعات أخرى أكثر مساواتية تتصف بأنها عملية، بحيث إن أحدًا لن يكون أسوأ حالًا مما هو الآن عليه (وإن من المحتمل أن لا يصبح بعضهم أفضل حالًا). في ظل هذه النسخة من مبدأ الفرق، لا تعود التفاوتات العادلة محمية إلى درجة كبيرة ضد «ضغوط الالتزام» الآتية من ضحاياها. ومن جهة أخرى، فإن لهذه النسخة ميزة الانطباق على نحو أفضل على خطاب رئيسٍ آخر لرولز بشأن مبدأ الفرق، الخطاب الذي يأخذ شكل الوضع الأصلي. إذ وراء حجاب الجهل، نجد الأطراف «يكافحون لأجل أعلى الدرجات من المكاسب. إنهم لا يرغبون في مكاسب أعلى أو أدنى من مكاسب الآخرين، ولا يسعون لتعظيم الفرق أو تقليله بين نجاحاتهم ونجاحات الآخرين» (*TJ*, pp. 144-145/125). هم

ربما يمنحون أولوية قصوى لمستوى المنفعة المتوقعة التي سينتهون إليها في حالة كونهم غير محظوظين إلى درجة يصبحون فيها بين الأقل حظًا. ولكن، عند المقارنة بين خيارين متكافئين في هذا الرهان، ستفضل الأطراف بلا لَبس الخيار الذي سيمنحهم أكثر إذا ما أصبحوا محظوظين في المآل.

إن صياغات رولز، عند تطبيقها على حالات غير وثيقة التلاحم، أي يمكن فيها لـ «بعض» التفاوتات أن لا تكون نافعة أو مضرة، تعبّر بوضوح عن بديلين لمبدأ الفرق متنافرين، كل واحد منهما يستدعيه أحد الخطابات الرئيسة التي يطرحها رولز دعمًا لمبدأ الفرق. مهما يكن، إذا ظلت فرضية التلاحم الوثيق صامدة، فإن حصول أي من احتمالات (2د)، (2هـ) و(2و) يصبح متعذرًا تماماً، وإن البديلين المساواتي والمبوَّب، كليهما، يتمخضان عن الخيار نفسه: خيار (2ج). وجليٌّ أن رولز يؤمن بأن هذه الفرضية معقولة قابلة للاعتماد، ما يدفعه إلى التحذير من أنه «لن يتوقف البتة عن استخدام مبدأ الفرق بصيغته الأبسط» (*TJ*, p. 83/72) المتناظرة بدقة مع هذا الاختيار. فما إن نستبعد احتمال ارتباط في القاعدة، حتى تبادر توترات الالتزام والأسباب الكامنة وراء حجاب الجهل إلى تأييد اختيار مشروع يولّد حالة أوضاع يمكن أن يقال فيها: «من شأن الآفاق المستقبلية للأقل حظًا أن تسوء أكثر مما هي الآن، سواء أكانت الآفاق المستقبلية للأوفر حظًا أسوأ أم أفضل».

د) مبدأ الفرق المبوَّب وامتداداته الجذرية

هل يتبع أن قضية ما يجب فعله، عندما لا يصمد التلاحم الوثيق، هي كلها غير ذات معنى على الصعيد العملي؟ نعم، إذا كان من المفترض في المبدأ أن يؤدي دوره، كما هو عند رولز، في إطار جيل واحد من الناس لا عبر أجيال، وفي إطار شعب واحد لا عبر حشد من الأمم[17]، لأن من الصعب أن نتصور

---

(17) انظر بالتتابع: «Rawls, «Distributive Justice,» in: Rawls: *Collected Papers*, pp. 145-7, and *A Theory of Justice* (1971), p. 1971, pp. 284-293 and *A Theory of Justice* (1999), pp. 251-258,

مع تعديل جوهري: John Rawls, «The Law of Peoples,» in: Rawls: *Collected Papers*, 529-64, at 558-9, and *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 115-119.

أن أي تفاوت، مهما كانت أهميته، بين المواقع الاجتماعية في المجتمع القومي نفسه لن يؤثر ولو تأثيرًا طفيفًا، على نحو أو آخر، في وضع من هم في الموقع الأسوأ. ولو كان المرء مطالبًا بتطبيق مبدأ الفرق على نحو عابر للأجيال، أو حتى عابر للأقوام والأمم، لأمكن للأمر أن يكون مختلفًا جدًا. فلنفترض أن ذوي الآفاق المستقبلية الأسوأ ينتمون إلى جيل لم يعد معنا، أو هو يعيش في بلد لا نستطيع أن نحلم بالتأثير فيه بقراراتنا. عندئذ سيتعين على «صيغة» رولز «الأبسط» التي لا تشترط إلا وجوب كون التفاوتات تخدم المصلحة القصوى للأقل استفادة، ألا توفر إلا القليل جدًّا من الإرشاد: ما من شيء إلا ويمشي، شرط عدم منح أي فئة يمكن الوصول إليها صفقة موازية في سوئها (ربما جهنمية) لمصير الفئة الأسوأ حالًا غير القابلة للوصول إليها. فالحصول على شيء من الإرشاد يتطلّب منا شيئًا يشبه البديلين المبحوثين للتو.

وللوقوف على ما يمكن للإرشاد أن يكونه، علينا أولًا أن نحل لغز البديلين بالنسبة إلى الحالة العامة لفئات كثيرة. ففي حالة الفئتين، كان أي رابط للأسوأ حالًا يشترط جعل الأفضل حالًا في أسوأ حال ممكن في الطبعة الأكثر مساواتية، وفي أفضل حال ممكن في الطبعة الأقل مساواتية. إن تعميم الطبعة الأولى ممكن، وليس عبثًا مطلقًا، ولكنه يثير مشكلات مراوغة من الأفضل تجنبها[18].

---

(18) تعميم البديل الأكثر مساواتية يبين أن ألوان التفاوت [اللامساواة] ليست رائعة إلا إذا ساهمت في تحسين مصير الأسوأ حالًا. وهذا المعيار لا يعني أن على المرء أن يسوي وضع جميع الفئات التي يمكن الوصول إليها، نزولًا حتى الفئات الدنيا التي يتعذر بلوغها. ومع أي مؤشر معقول للتفاوت، فإن تحسين وضع الفئة الأسوأ حالًا عدا واحدة، أو فئات أخرى أعلى ما زالت سيئة الحال، مرشح بقوة لاختزال التفاوت بدلًا من زيادته، والمعيار يوازي، في حال وجود رابط في القاعدة، اشتراط وجوب تقليص التفاوت إلى الحدود الدنيا. وأي وضع يلبي شرط هذا المعيار لن يكون عمومًا من نوع «باريتو الأمثل (Pareto-optimal)»، كما لا يمكن إشباع اختياره من موقف وضع أصلي (بريء من الحسد). كذلك يتعذر أن يقال للأسوأ حالًا: «يمكنكم عد التفاوتات الموجودة منصفة لأن من شأن أحدهم أن يكون حتى أسوأ حالًا منكم أنتم الآن في ظل أي ترتيب عملي آخر» إلا أنكم وحدكم «تستطيعون عد التفاوتات الموجودة منصفة لأن من شأن أحدهم أن يكون أسوأ حالًا منكم الآن في ظل أي ترتيب عملي آخر أكثر مساواتية». وفي أي سياق عابر للأجيال أو كوكبي، فإن التوصية المترتبة على هذا المعيار من شأنها أن تقضي بالتسوية نزولًا، إذا كانت الفئات الوحيدة التي يمكن الوصول إليها هي بين الأفضل حالًا. أما إذا كانت تشمل بعضًا من الأسوأ حالًا، فقد لا يكون الأمر مختلفًا عما يعنيه مبدأ الفرق المبوَّب الذي سيكون موضع دراسة في هذه الفقرة. غير أن الوصفات المضمونة تشترط تحديدًا دقيقًا لمؤشر التفاوت.

أما تعميم الطبعة الثانية فواضح المعالم، مباشر. تقوم الطبعة الثانية على «مبدأ الفرق المبوَّب [المعجمي]» الذي أوحى به أمارتيا سن[19] وقدمه رولز (TJ, pp. 81-3/70-3) بوصفه تعميمًا طبيعيًا لصيغته الأخيرة: إن قاعدة الفرق الأعظم المبوَّب تصنف الأوضاع التي يكون فيها الأسوأ حالًا على المستوى نفسه من سوء الحال من طريق النظر إلى مصائر الأسوأ حالًا، باستثناء واحد، وهكذا، في مثال روابط متعاقبة[20]. وتبقى التفاوتات، بنظر هذا المعيار، رائعة ما دامت بعيدة عن إلحاق الأذى بالأسوأ حالًا، أو، عند عدم تعرض الفئة الأسوأ حالًا لمثل هذا الأذى، باستثناء واحد، وهكذا. يبقى هذا المعيار، مثل طبعته القائمة على طبقتين، متسقًا مع الكفاءة وسهل التوافق مع أي خطاب قائم على أساس الوضع الأصلي[21]. وفي أي سياق عابر للأجيال أو كوكبي، من شأن مبدأ الفرق المبوَّب أن يشترط، بكل بساطة، توزيع جملة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية وفقًا للمصلحة القصوى للأسوأ حالًا، لمصلحة هذه الشريحة بين تلك الفئات المرشحة للتأثر بالاختيار المطروح على الطاولة بين مشروعات بديلة.

لقد ساق رولز أسبابًا مختلفة لعدم استخدام مبدأ الفرق عبر الأجيال وعبر الشعوب، وللعمل، بدلًا من ذلك، على اجتراح مبدأ مميز قائم على ادخارات عادلة، وواجبٍ مميز أيضًا يقضي بتبادل المساعدة في ما بين الشعوب. ليس هذا بالمكان الملائم لتقديم هذه الأمور أو مناقشتها، لذا، أكتفي بتسجيل

---

(19) انظر: Amartya Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (Amsterdam: North- Holland, 1979), p. 138.

(20) عبارة معجمي [أو مبوب] شجعت عليها الطريقة المتبعة في ترتيب كلمات أي معجم: مرتبةُ الحرف الأول في كل كلمة متمتعة بالأولوية الصارمة إزاء مرتبة الحرف الثاني وهكذا... لدى تحديد أي الكلمات يجب أن تأتي أولاً في المعجم.

(21) Derek Parfit, *Equality or Priority?*, The Lindley Lecture (University of Kansas: Department of Philosophy, 1995), p. 38,

يبرز هذا الترابط بين البديل المبوَّب لمبدأ الفرق وخطاب الوضع الأصلي. وهذا البديل المبوَّب هو الأكثر مساواتية بين المبادئ التي تناسب «نظرة الأولوية» لدى بارفيت: «إفادة الناس تزداد أهمية كلما كان حالهم أسوأ» (المصدر السابق، ص: 19). وخلافًا للبديل الأكثر مساواتية من مبدأ الفرق (في كل من شكليه ثنائي الطبقة والعام)، هو لا يشترط أي التزام بـ «مبدأ المساواة» عند بارفيت: «هو سيّئ بحد ذاته إذا كان بعضهم أسوأ حالًا من آخرين»: Parfit, *Equality or Priority?* p. 4.

المفارقة التالية: إن بدائل رولز من امتدادات مبدأ الفرق عبر الأجيال وعبر الشعوب تكون، من دون لبس، أقل مساواتية مما ينبغي لمثل هذه الامتدادات أن تكون. وتصوره للعدالة عبر الأجيال يشترط حصر وجوب الإقدام على ادخارات صافية بالأجيال الأفقر نسبيًا وحدها، بحيث تستفيد منها أجيال أغنى: «على النقيض من صياغة مبدأ الفرق، فإن الأسوأ حالًا يدخرون من أجل من هم أفضل حالًا»[22]. من المؤكد أن من شأن معدل الادخار أن يُختار بطريقة تمكّن سائر الأجيال، بدءًا من الجيل الثاني، سواء أكانت الأولية الأفقر أم التالية الأغنى، من الاستفادة نسبة إلى وضع مستقر. إلا أن هذا يُسقط من حسابه الجيل الأول الذي لا بد له، من دون لبس، من أن يصبح أسوأ حالًا جراء أي معدل إيجابي للادخار مما كان يمكن أن ينعم به في ظل نمو صفري «مساواتي عبر الأجيال». كذلك ينطوي تصوره للعدالة بين الأمم والدول على نوع من واجب مبادرة الأمم الغنية إلى مساعدة الأمم الفقيرة، وهو واجب يبقى متخلفًا كثيرًا عن الارتقاء إلى مستوى عملية إعادة التوزيع العابرة للحدود القومية - الوطنية، العملية التي من شأن أي مبدأ فرق كوكبي أن يتضمنها: «صحيح أن مستويات الغنى والرفاه بين المجتمعات قابلة لأن تتباين، ويُفترض أنها تفعل؛ لكن تعديل تلك المستويات ليس من أهداف واجب المساعدة» (*LP*, p. 106).

قد ينجذب بعض الناس إلى إغراء مقاربة رولز للعدالة التوزيعية، مع المحافظة على عدم الاقتناع ببدائله لمبدأ فرق كوكبي وعابر للأجيال، تحديدًا، في جزء منها، بسبب مضاعفاتها اللامساواتية. فمن الجوهري، بالنسبة إلى هذا البعض، تبني طبعة لمبدأ الفرق تتمخض عن نتائج واضحة وذات معنى لدى مدها مع هذين البعدين. وكما قيل من قبل[23] فإن الطبعة المبوَّبة لمبدأ الفرق هي الأنسب والأفضل لهذه المهمة. ومن المفارقات أن هذه الطبعة هي التنويعة الأقل مساواتية لمبدأ الفرق والتي توفر أفضل فرص لدعم الاستراتيجية المساواتية القائمة على التوسيع الجريء لأفقها ومداها زمانًا ومكانًا على حد سواء.

---

(22) Rawls, «Distributive Justice,» p. 146.

(23) انظر الهامش 17 من هذا الفصل.

II. أحجية التوزيع (The Distribuendum)

أ) حصيلة النزعة المساواتية؟

تعالوا، بعد التركيز على معيار التوزيع بالنسبة إلى مبدأ الفرق، نلتفت الآن إلى ما هو مطبق عليه: إلى أحجية التوزيع التي يشترط مبدأ الفرق - كما في «صيغة» رولز «النهائية» من جهة، والتنويعتين المستكشفتين لاحقًا، من جهة ثانية - تطبيقها بطريقة الفرق الأعظم. وعلى النقيض مما لا يزال بعض الاقتصاديين يرونه، أحيانًا، معيارًا «رولزيًا» للتوزيع العادل، فإن أحجية التوزيع لدى مبدأ الفرق لم يسبق لها قط أن طُبعت بطابع المنفعة، أو الرفاه، أو مستوى الإشباع المفضل، بل ظلت، بالأحرى، تتحدد بالاستناد إلى حزمة فرعية من الخيرات الأولية التي يدرجها رولز تحت عنوان «مكاسب اجتماعية واقتصادية». فقد وضع رولز «الخيرات الطبيعية الأولية»، بداية، في خانة «أشياء يحتاج إليها كل إنسان عقلاني» (*TJ*, pp. 62/54; *TJ*, 92/79). ثم أُعيد تعريفها في ما بعد بوصفها: «ما يحتاج إليه الأشخاص في وضعهم بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين، وبوصفهم أعضاء طبيعيين وكليّي التعاون في المجتمع مدى الحياة» (*TJ*, revised ed. p. xiii). تتوزع هذه الخيرات في التعريفين القديم والجديد، كليهما، على فئتين: طبيعية واجتماعية. وتشتمل الخيرات الطبيعية الأولية على «الصحة والحيوية والذكاء والخيال». وعلى الرغم من أن حيازتها متأثرة بمؤسسات اجتماعية، فإنها ليست خاضعة لتحكمها المباشر مثل الخيرات الاجتماعية الأولية (*TJ*, p. 62/54). إلا أن ذلك لا يعني أن التفاوتات في الخيرات الطبيعية الأولية غير ذات علاقة بالعدالة الاجتماعية. «ليس التوزيع الطبيعي عادلًا أو ظالمًا؛ كما ليس من الظلم أن يولد البشر في المجتمع داخل إطار موقع معين. هذه ليست إلا حقائق طبيعية. أما ما يكون عادلًا أو ظالمًا فهو الأسلوب الذي تعتمده المؤسسات في التعامل مع هذه الحقائق» (*TJ*, p. 102/87). وبقدر أكبر من الدقة، تستطيع المؤسسات الاجتماعية أن تمارس تأثيرًا جذريًا في عواقب التفاوتات الطبيعية عبر توزيع تلك الخيرات الأولية الخاضعة لتحكمها المباشر: «الخيرات الاجتماعية الأولية».

وتشمل هذه الخيرات الاجتماعية الأولية حريات جذرية وفرصًا أساسية للوصول إلى مواقع اجتماعية. إلا أن توزيع هذه الخيرات محكوم، في التصور الخاص للعدالة، كما سبق لنا أن رأينا، بمبدأين آخرين يخضع لهما مبدأ الفرق. أما الخيرات الاجتماعية الأولية الأخرى التي هي حكر على مبدأ الفرق، فيدرجها رولز تحت عنوان «مكاسب اجتماعية واقتصادية». وهي محددة بقائمة تتألف صيغتها المعتمدة من البنود التالية: الدخل والثروة، وصلاحيات المناصب، ومواقع المسؤولية وامتيازاتها، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات (*TJ*, p. 62/54; *TJ*, p. 93/80; *PL*, p, 181). ولكي يكون معيار الفرق الأعظم، أو أي مقياس تعظيمي آخر قابلًا للتطبيق، لا بد لكل من هذه البنود من أن يكون قابلًا للرَّوْز (ولو تقريبيًا). إذ ليس الأمر صريحًا ومباشرًا حتى في مجال الدخل والثروة، لأن بعض جوانب دخل الناس وثروتهم (نوعية البيئة المادية التي يتمتعون بها، مثلًا) ليست قابلة، من دون أي لبس، للترجمة إلى مبالغ نقدية. وفي ما يخص الصلاحيات والامتيازات، أو أسس احترام الذات، فإن أشياء أكثر بما لا يقاس ستكون بحاجة إلى شرح حول نوع المعيار الذي يمكن اعتماده لمجرد الانطلاق. يضاف إلى ذلك أن فهرسًا شاملًا يجب اجتراحه لتجميع جملة هذه الأبعاد المختلفة. على أن رولز واثق من أن هذا ممكن - أقله، بالنسبة إلى الأغراض المحدودة التي تدعو الحاجة إلى خدمتها. وهو ليس بحاجة إلى الفهرس إلا من أجل التعرف إلى الفئة الأسوأ حالًا في كل وضع اجتماعي يمكن بلوغه عبر تشغيل مشروع مؤسسي عملي ما متلائم مع المبدأين الأولين، ومقارنة هذه المؤشرات عبر مثل هذه الأوضاع الاجتماعية. غير أن التناسب القوي الذي يميل إلى أن يكون سائدًا بين الأبعاد المختلفة، يجعل أمر التعرف إلى الأسوأ حالًا ميسّرًا، من دون إشكالات (*TJ*, p. 97/83).

ليس هذا كافيًا لإتاحة المقارنة عبر أوضاع اجتماعية ذات علاقة، بحسب التصميم المحتمل لبعض المشروعات، مثلًا، على نحو يؤدي إلى منح الفئة الأسوأ حالًا دخلًا أدنى مقابل صلاحيات أوسع. فمن شأن أي اقتصاد سوقٍ قائمة على قاعدة امتلاك العمال للمصانع والمؤسسات أن يتفوق تفوقًا ملحوظًا

على الرأسمالية التقليدية من حيث جملة الصلاحيات والامتيازات المعطوفة على أسوأ الأوضاع، مع التزام أسلوب الدخل الأسوأ بالنسبة إلى الجميع[24]. إلا أن رولز مؤمن بأن على مناشدة الحصافة العقلانية من منطلق الأقل استفادة، أن تمكننا من رَوز الخيرات المختلفة إلى المدى المطلوب لتطبيق الفرق الأعظم على مجمل الفهرس (*TJ*, p. 94/84). وعلى النقيض مما يقترحه رولز (*TJ*, pp. 91-92/79)، فإن المطلوب أكثر من مقارنة بين أشخاص، لأن الأسوأ حالًا ليسوا بحاجة لأن يكونوا الناس أنفسهم في سائر الأوضاع الاجتماعية المعنية. ولكن المقارنة البينية الخاصة بالأشخاص بريئة من الإشكالات براءة تكفي لتمكيننا من حسم الوضع الاجتماعي الذي يتمتع فيه الأسوأ حالًا بالخلطة المثلى الجامعة بين الدخل والثروة من ناحية، والصلاحيات والامتيازات من ناحية ثانية، وأسس احترام الذات الاجتماعية من ناحية ثالثة.

دعونا، إذًا، نفترض أن مشكلات القياس هذه قابلة للتدبر. يبدو أن ما نستخلصه هو شرط مفاده وجوب قيامنا بتعظيم فهرس مركّب من جملة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية التي يتمتع بها العضو الأسوأ حالًا في المجتمع المعني. مثل هذه التنويعة شبه الشوهاء لمعيار الاقتصاديين «الرولزي» للرفاه بموجب قاعدة الفرق الأعظم تتجلى بوضوح على أنها حصيلة النزعة المساواتية. إلا أنها تنطوي على قدر عميق من سوء فهم مبدأ الفرق عند رولز. فهي تخفق، على نحو خاص، في الإحاطة بتأكيده المتكرر للتعبير عن المبدأ من منطلق توقعات حياتية لفئات من الناس، بدلًا من منطلق أوضاع فردية خاصة في أوقات محددة (*TJ*, pp. 64/56; 71/62; 73/63; 98/cf. 83-4; 99/85, etc.) ويصرّ رولز على أن اعتماد صياغة كهذه ليس أسلوبًا ملائمًا لتعديل الحسابات «وصولًا إلى جعل هذا المعيار نافذًا» (*TJ*, p. 98/p. 84) وحسب. إنه ملمح مكوِّن لمقاربة فردانية مطردة إلى العدالة.

---

(24) انظر، مثلًا: Richard Krouse and Michael McPherson, «Capitalism, 'Property-Owning Democracy', and the Welfare State,» in: Amy Gutmann, ed., *Democracy and the Welfare State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), pp. 78-105.

ب) الأقل حظًّا وشاغلو أسوأ المواقع

ما سبيل فهم هاتين الطبقتين أو الفئتين؟ يطرح رولز اقتراحات مختلفة. ليس الأقل استفادة، بحسب أحدها، إلا أصحاب أقل المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، طبقة البشر ذات «المرتبة» الأكثر تواضعًا «على سلّم توزيع الدخل والثروة» (*TJ*, p. 69/82). فتوصيف الفئة الأسوأ حالًا يأتي، إذًا، «من منطلق الدخل والثروة النسبيين فحسب، من دون عطف على المواقع الاجتماعية. وهكذا، فإن ذوي المداخيل والثروات التي هي دون المتوسط يمكن عدهم جميعًا منتمين إلى الشريحة الأقل استفادة» (*TJ*, p. 98/84). ولا يعترض رولز على هذا التوصيف، بل لعل العكس هو الصحيح؛ فهو يقول إنه يُفترض أن «يكون أداؤه [التوصيف] على درجة كافية من الجودة» (*TJ*, p. 98/84). غير أن من شأن اعتماد هذا التوصيف أن يجعل رؤية ما تم كسبه صعبًا، ورؤية ما جرت خسارته سهلًا نسبة إلى تصنيف للأفراد أكثر تدقيقًا - في خانات إفرادية آخر المطاف. ففئة الناس ذات الدخل الأدنى من نصف المتوسط، مثلًا، قد تتوفر على دخل متوقع أعلى، بحسب مشروع معين، ولكن مع انتشار أوسع بكثير للمداخيل في ظل مشروع آخر، ما يتمخض عن توفر النصف الأفقر من هذه الفئة على دخل متوقع أعلى بكثير في ظل المشروع الثاني مما في ظل الأول. ما الداعي، إذًا، إلى وجوب تفضيل الأول؟ ليس من شأن الركون إلى تصنيف أكثر تقريبية أن يكون أكثر من مجرد تبسيط مريح.

يذكر رولز، لحسن الحظ، خيارًا ثانيًا، هو «اختيار موقع اجتماعي محدد، موقع العامل العادي مثلًا، ثم المبادرة إلى عدّ متوسطي الدخل والثروة أو من هم دون ذلك في هذه المجموعة، جميعهم هم الأقل استفادة. ويتحدد توقع الإنسان الأدنى تمثيلًا على أنه المتوسط لهذه الطبقة كلها» (*TJ*, p. 98/84). يقول رولز إن هذا أيضًا «سيكون ذا أداء كافي الجودة»، وإن لم تكن المواقع الاجتماعية كلها ذات شأن، بالتأكيد. فليس ثمة مزارعون فقط، بل وعمال مزارع البقر... إننا لا نستطيع امتلاك نظرية متماسكة قابلة للتوظيف إذا تعين علينا أن نأخذ حشدًا من المواقع في الحسبان» (*TJ*, p. 96/82). ألسنا، مرة أخرى، في

مواجهة نوع من الاعتساف غير القابل للاختزال، لا يعطي ما هو أكثر من صيغة شوهاء لمساواتية الحصائل، ما هو أكثر من محاولة مساواة الدخل والثروة (ضمن حدود قاعدة الفرق الأعظم) المعطوفَين على المواقع الاجتماعية التي بات الناس يشغلونها، أقله جزئيًّا، نتيجة تفضيلاتهم وجهودهم.

لا، لسنا بصدد اعتساف كهذا. إن مبدأ الفرق إذا ما فُهم فهمًا صحيحًا، ليس إلا مبدأ مساواتية الفرص، وصوغه من منطلقات معطوفة على مواقع اجتماعية بدلًا من خيرات أولية مباشرة - أمر حاسم الأهمية على هذا الصعيد. كيف؟ يقول رولز إن البنية الأساس للمجتمع:

> تفضل منطلقات معينة على أخرى في مسألة توزيع فوائد التعاون الاجتماعي. وهذه التفاوتات هي التي يتولى المبدآن تنظيمها. وما إن تتم تلبية حاجة هذين المبدأين، حتى تتاح لتفاوتات أخرى فرصة الانبثاق من أفعال الناس الطوعية، وفقًا لمبدأ التآلف الحر. وهكذا، فإن المواقع الاجتماعية ذات العلاقة، هي، مثلًا، محطات انطلاق معممة ومجمعة على نحو سليم. وحين يقدم المرء على اختيار هذه المواقع لتعيين وجهة النظر العامة إنما يتبع الفكرة التي تقول إن المبدأين يحاولان تدوير زوايا اعتساف المصادفة الطبيعية والحظ الاجتماعي (*TJ*, p. 96/82).

وبقدر أكبر من الصراحة:

> إن الأقل استفادة محددون تحديدًا تقريبيًّا جدًّا بوصفهم شاغلي موقع التقاطع بين أولئك الأقل تفضيلًا لدى الأصناف الرئيسة الثلاثة من المصادفات. لذا، فإن هذه الجماعة تضم أشخاصًا ذوي جذور عائلية وطبقية أقل حظًّا من أخرى، وذوي مواهب طبيعية آلت بهم ليكونوا أقل معافاة، وذوي حظوظ وفرص كانت نسبيًّا أقل تفضيلًا، والجميع ضمن المدى الطبيعي (كما يلاحظ أدناه)، مع بقاء المقاييس ذات العلاقة مستندة إلى الخيرات الاجتماعية الأولية (*CP*, pp. 258-259).

إن عملية الحصر في المدى الطبيعي مشتقة من فرضية أن «مشكلة العدالة الأولى ترتبط بالعلاقات بين من هم، في المسار الطبيعي للأمور، منخرطون

بشمول وفاعلية في المجتمع ومترابطون، على نحو مباشر أو غير مباشر على امتداد حيواتهم كلها». لا بد للمرء، إذًا، من المبادرة، ولو موقتًا، إلى التجرد من ذوي العاهات العقلية وغيرهم من «الناس البعيدين عنا وتثير مصائرهم فينا الشفقة والقلق» (CP, p. 259).

الناس، حتى بين من هم في «المدى الطبيعي»، وحتى حين تكون المساواة المنصفة في الفرص محققة بأكبر قدر ممكن من الاطراد مع وجود العائلة، يتفاوتون تفاوتًا ذا شأن على صعيد ما يتمتعون به من حظ طبيعي واجتماعي. إن ما يدعوه رولز «مساواة ليبرالية» لا يتعكّر إلا بالتفاوت والاختلاف المتجذرين في الظروف الاجتماعية. ولكن:

> لم يعد ثمة أي سبب يدعو إلى تسوية مسألة توزيع الدخل والثروة من طريق ترجيح أسلوب توزيع الموجودات الطبيعية على أسلوب توزيع الحظوظ التاريخية والاجتماعية... فما إن نقع في حالة الاضطراب متأثرين إما بالعوارض الاجتماعية وإما بالمصادفات الطبيعية في حسم مسألة توزيع الحصص، حتى نصبح ملزمين، تأمليًا، بالانشغال بأحد التأثيرين (TJ, pp. 74-75/64-65).

غير أن ذلك لا يعني أن على المرء أن يتبنى «مبدأ التعويض»، أي «محاولة تسوية ألوان الخلل» لاستئصال التفاوتات في القابليات الطبيعية. ثمة طريقة أخرى للتعامل معها، إذ من الممكن ترتيب البنية الأساس بما يؤدي إلى جعل هذه العوارض الطارئة تعمل لخير الأقل حظًّا» (TJ, pp. 101-102/87). فما سبيل تحقيق هذا؟ بدقة، عبر تحديد موقع اجتماعي متاح كليًا للأقل حظًّا بهذا المعنى، وتصميم المؤسسات بما يجعل الآفاق المستقبلية الحياتية [النافذة مدى الحياة]، على صعيد المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، للشاغل الممثل لهذا الموقع على أعلى مستوى ممكن من الجودة وقابلية الدوام.

ليس الجوهري أن يحتل الأقل حظًّا جميعهم، بهذا المعنى، هذا الموقع الاجتماعي، بل ينبغي حصولهم جميعًا على مفتاح الوصول إليه. ويمكن تأمين هذا عبر حظر ألوان التمييز الكامنة جميعها في عمق مبدأ المساواة المنصفة في

الفرص السابقة من جهة، ومن طريق جعل شروط المهارة شديدة التدني بما يتيح لأي واحد «في المدى الطبيعي»، مهما كان جور الطبيعة والتربية عليه، فرصة الاطمئنان إلى الوثوق من قدرته على تلبيتها. على أن شغل ذلك الموقع بدلًا من آخر أكثر تطلبًا، له تأثير كبير في آفاق الشخص المستقبلية موزونة بميزان مؤشرات الدخل، والثروة، والصلاحيات، والامتيازات، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات. غير أن أداء مدى الحياة، نسبة إلى هذه المؤشرات بين أفراد يتقاسمون الوضع الاجتماعي نفسه، يمكن أن يختلف اختلافًا غير قليل جراء أحداث جامعة بين المصادفة والاختيار بنسب متباينة وغير قابلة للتقدير عمومًا: فبعض الناس يصاب بأمراض مزمنة، وآخرون ينجبون أطفالًا معاقين، وبعض يتشارك مع شركاء مفرطي السخاء، وآخرون يحققون أرباحًا غير متوقعة من بيع بيوتهم، وبعض يدمن الشراء بالدين، وآخرون يعملون ساعات إضافية. ذلك كله يتمخض عن فروق ذات شأن في مستويات المداخيل والثروات مدى الحياة. ولا يطالبنا مبدأ الفرق بإضفاء صفة المساواة أو تطبيق قاعدة الفرق الأعظم على هذه الحصائل، بل يكتفي بدفعنا إلى تعظيم ما يمكن لممثل شاغل الموقع الاجتماعي الأسوأ أن يتوقعه، أي، تعظيم معدل مؤشر مدى الحياة لجملة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بموقع متاح لجميع الأقل حظًا (في المدى الطبيعي). يبقى مبدأ الفرق، إذًا، شرط فهمه فهمًا صحيحًا، أكثر ترجيحًا لكفة المسؤولية (أو الطموح)، وأقل مساواتية (على صعيد الحصائل) إذًا، مما يُظن غالبًا بما لا يقاس.

ج) دخل مضمون أم أجر مدعوم؟

(1) حسابات الفرق الأعظم

إن لهذا التوضيح أهمية حاسمة بالنسبة إلى مضامين مبدأ الفرق المؤسسية الملموسة أكثر. إذ ثمة، إضافةً إلى ما لإعالة المرضى، والمسنين، وصغار السن من أنواع أقل إشكالية، أقله أسلوبان متمايزان تمايزًا مهمًا يمكن للمرء أن ينظر في اعتمادهما لتطبيق هذا المبدأ على فئة من هم في سن العمل. **الأول**، أسلوب مستوحى طبيعيًا من توصيف رولز للموقع الأسوأ، على أنه ذلك الذي يشغله

«العمال العاديون» (*TJ*, pp. 78/67; 80/69)، يقوم على توظيف أشكال الدعم لرفع أجور الوظائف الأقل إنتاجية إلى الحدود القابلة للإدامة عمليًا. ولعل المثال الأنموذجي لهذا المشروع هو اقتراح إدموند فَلْبس (Edmund Phelps) القائم على دعم لأجور ساعة العاملين الدائمين يتراجع مع صعود معدل الأجور[25]. أما الاحتمال الثاني، وهو مستوحى، بالطبع، من إبراز رولز لـ «تكملة دخل متدرجة (ما يعرف بضريبة الدخل السلبية)» (TJ, p. 275/243)، فيقوم على استحداث حد أدنى مضمون للدخل مقذوف إلى أعلى مستوى قابل للإدامة[26]. وفي المثالين كليهما يعني بقاء الوضع الأسوأ متاحًا للجميع بالذات - «المناصب والمواقع مفتوحة» وما من أي مهارة خاصة مطلوبة في هذه الحالة. إن أي تحسين للتوقعات المعطوفة على ذلك الوضع «سيتسرب إلى فوق»، بمعنى أن التوقعات المعطوفة على مواقع دنيا أخرى ستزدهر جراء تعديل المكافآت المعطوفة على هذه المواقع بغية الحفاظ على رصيد ملائم من ذوي المهارات[27].

أي شكل من أشكال برامج دعم التشغيل أو من أشكال الدخل المضمون، هذين المكوِّنين الجوهريين المحتملين لمأسسة مبدأ الفرق، يجب أن نختار؟

---

(25) انظر: Edmund Phelps, *Rewarding Work* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

(26) سارع رولز إلى التقاط فكرة ضريبة الدخل السلبية. وقد طرحها بخطوطها العريضة الوجيزة ميلتون فريدمان في: Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 191-194,

إلا أن مقالته واسعة التداول حول الموضوع: Milton Friedman, «The Case for the Negative Income Tax,» *National Review* (1967), pp. 239-241,

والمقالة التقنية الأولى بقلم: James Tobin, Joseph A. Pechman and Paul M. Mieszkowski, «Is a Negative Income Tax Practical?,» *The Yale Law Journal*, vol. 77 (1967), pp. 1-27,

نُشرتا في عام واحد مع مقالة رولز الأولى عن مبدأ الفرق التي تنهي وصف البنية الاجتماعية العادلة على النحو الآتي: «أخيرًا، ثمة ضمان لحد اجتماعي أدنى توفره الحكومة من طريق منح عائلية ودفعات خاصة في أوقات البطالة، أو عبر نوع من ضريبة الدخل السلبية»: Rawls, «Distributive Justice,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 41.

(27) Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 82 and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 71.

هذا يُرهِّن ما يُعنْونه رولز بـ «ترابط مسلسل»: إذا كان لأي مكسب [بالنسبة إلى الأفضل حالًا] تأثير رفع مستوى توقعات الموقع الأدنى، فإنه يرفع مستوى توقعات جميع المواقع الكائنة في الوسط»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 80, and *A Theory of Justice* (1999), p. 69.

لعل إحدى الطرق لتيسير اجتراح جواب واضح المعالم هي تلك القائمة على إعادة صوغ السؤال على النحو الآتي: أي المشروعين سيمكّننا من تعظيم دخل أصحاب المداخيل الدنيا (وصولًا، إذًا، إلى تعظيم جملة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية الأخرى المفترض أنها وثيقة الارتباط والتناسب مع الدخل)؟ لا ينبغي أن يكون إلا القليل من التردد حول الجواب. فمن المؤكد أن أشكالًا من الدعم مسربة على نحو أضيق عبر أعمال مأجورة من شأنها أن تكون أقل ضغطًا على الدخل الإجمالي المطلوب توزيعه من دخل حد أدنى مضمون أقل تمييزًا. غير أن الاحتمال الأقوى هو أن يبقى هذا عاجزًا عن قلب تأثير الفرق الأساس بين المشروعين: من لا يقومون بأي عمل مؤهلون للحصول على كامل الحد الأدنى المضمون من الدخل، مع بقائهم محرومين من أي دعم وظيفي. ويبدو مبدأ الفرق، وفقاً لصوغه إلى الآن، واضح التفضيل، من دون أي لبس، لدخل الحد الأدنى المضمون. وهذا أمر يسلّم به، مثلًا، ريتشارد موسغريف (Richard Musgrave) في نقده المبكر لمبدأ الفرق[28]، ويسلّم به عددٌ غير قليل من التبريرات «الرولزية» لنوع من الدخل الأساس غير المشروط[29]، ورولز نفسه، بالفعل، لدى التعبير عن ضيقه باحتمال إفضاء مبدأ الفرق الذي ابتكره إلى دعم مسّاحي ماليبو[*] (*PL*, pp. 181-2, fn. p). إن قطع الطريق على هذا المضمون تحديدًا هو الهدف الكامن وراء اقتراح رولز القاضي بإدخال تغييرات كبيرة على قائمة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، وعلى قائمة الخيارات الأولية، عبر إدراج بند وقت الفراغ في القائمة[30]. لذا، سيبقى التأهل لنيل الدعم محصورًا

---

(28) Richard Musgrave, «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 88 (1974), pp. 625-632, at p. 632,

«وهكذا فإن تطبيق الفرق الأعظم يؤدي إلى نظام إعادة توزيع يرجح كفة أولئك الذين يفضلون وقت الفراغ بين الأفراد ذوي قابليات الكسب المتساوية. إنه لمصلحة النُّسّاك، والقديسين، والباحثين (من غير المستشارين) الذين لا يكسبون إلا القليل، ومن ثم يجب ألا يسهموا إلى حد كبير في إعادة التوزيع».

(29) انظر، مثلًا: Philippe Van Parijs, «Rawls face aux libertariens,» dans: Catherine Audard [et al.], *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls* (Paris: Le Seuil, 1988), 193-218; Reprinted in: P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: Le Seuil, 1991), and Steven E. Byrne, «A Rawlsian Argument for Basic Income,» University College Dublin, Department of Politics, M. A. Thesis, August 1993).

(*) مساحو ماليبو هم هواة رياضة ركوب أمواج البحر [المترجم].

(30) «مع أن فكرة وقت الفراغ تبدو لي بحاجة إلى توضيح، فقد يكون ثمة أسباب وجيهة لإيرادها =

بالعمال الدائمين لأن عاملي الساعات الإضافية متمتعون سلفًا بصيغة من صيغ الدخل على شكل وقت فراغ فوق عادي، ومن شأن مقداره أن يتقلص نسبيًا وصولًا إلى الصفر مع تناقص وقت العمل - الأمر الذي من شأن دعم الأجر الساعي أن يدعمه بالتحديد.

ليس ثمة، في هذا التفسير، أي غموض في الإجابة عن سؤال مأسسة مبدأ الفرق. فالإبقاء على القائمة الأصلية للمكاسب الاجتماعية والاقتصادية يعني اختيار دخل حد أدنى مضمون بمستوى أعظمي قابل للإدامة. أما إضافة بند وقت الفراغ إلى القائمة فيعني التحول إلى نوع من برنامج دعم التشغيل، بمستوى أعظمي قابل للإدامة مرة أخرى.

د) دخل مضمون أم أجر مدعوم؟

(2) توقعات الفرق الأعظم

غير أن هذا التفسير للسؤال لن يكون صحيحًا إلا إذا فُسِّر مبدأ الفرق، بطريقة مساواتية الحصائل، على أنه تعظيم لأدنى مستويات الدخل (ومعه

= في قائمة الخيرات الأولية كما في اللائحة، مثلما يقترح موسغريف»: «Reply to Alexander and Musgrave» (1974), in: Rawls, Collected Papers, pp. 232-253 at p. 253.

سأكتفي هنا بالتعليق على أن من شأن يوم عمل أقل من 24 ساعة أن يدخل في اللائحة على أنه وقت فراغ. وأولئك الذين لم يكونوا مستعدين للعمل في ظل ظروف مثقلة بالعمل (أفترض أن المواقع والوظائف ليست نادرة أو مقننة) كانوا سيحصلون على وقت فراغ إضافي محسوب على أنه يوازي مؤشر الأقل استفادة. لذا، فإن الذين يمارسون الرياضة في ماليبو النهار كله يجب أن يهتدوا إلى طريقة تمكنهم من إعالة أنفسهم، ولن يستحقوا شيئًا من الصندوق العام. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 181-2 n. 9, Modified version of «The Priority of Right and Ideas of the Good» (1988), in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 449-472, at p. 455, n. 7.

إمكان مثل هذا التبرير الرولزي لدخل أساس غير مشروط يواجه تحديًا: Eugene V. Torisky, «Van Parijs, Rawls, and Unconditional Basic Income,» *Analysis*, vol. 53 (1993), pp. 289-297; Magali Prats, «L'Allocation universelle à l'épreuve de Théorie de la justice,» dans: *Documents pour l'enseignement économique et social*, vol. 106 (décembre 1996, 71-110; Georges Langis, «Allocation universelle et justice sociale,» dans: *Cahiers de Droit*, vol. 37 (1996), pp. 1037-1051; Colin Farrelly, «Justice and a Citizen's Basic Income,» *Journal of Applied Philosophy*, vol. 16 (1999), 283-296; François Blais, «Loisir, travail et réciprocité: Une justification 'rawlsienne' de l'allocation universelle est-elle possible?» *Society and Leisure*, vol. 22 (1999), 337-353, and Frank Vandenbroucke, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society* (Berlin & New York: Springer, 2001), Chapter 3.

مكاسب اجتماعية واقتصادية أخرى). إلا أننا رأينا في II (ب) أن ما ينبغي تطبيق معيار الفرق الأعظم عليه لا يقوم على حسابات فعلية، بل على الحساب المتوقع المعطوف على مواقع اجتماعية. للأسباب المبينة هنا، ويمكن أن يكون هذا، اتباعًا لاقتراح رولز الصريح، موقع أولئك الذين لا يقومون، عبر حيواتهم كلها، إلا بأعمال عادية، بمعنى أعمال لا تتطلب سوى المهارات التي يستطيع أن يتوفر عليها الجميع «في المدى الطبيعي». بالاستناد إلى الظروف العائلية واحتمالات أخرى مستقلة إلى هذا الحد أو ذاك عن اختيار المرء، سيشهد دخل مدى الحياة لمن هم في هذا الموقع تنوعًا ذا شأن. أما في ظل مشروعات فعلية أو عملية، فإن من الممكن تقرير مستوى الدخل والمكاسب الاجتماعية والاقتصادية الأخرى الذي يمكن لمن هم في هذا الموقع توقعه متاحًا حتى للأقل حظًّا، أي المستوى الذي سيبلغه شاغلوه في المتوسط.

الطبعة الأصلية لمبدأ الفرق (التي لا تشير إلى وقت الفراغ) عند تفسيره، كما ينبغي، وفق مثل هذا المنطلق القائم على المساواة في الفرص، لا تعود مولِّدة لأي افتراض مرجِّح لكفة دخل الحد الأدنى المضمون. وعلى النقيض من ذلك، تكون أشكال برامج دعم التشغيل المستهدفة على نحو ضيق هي الفائزة حكمًا. لماذا؟ قد يميل المرء إلى المحاججة والقول بأن واقع كون العمل المأجور بالذات مُكافَأ بقوة أكبر، ما يفضي إلى أداء قدر أكبر من العمل المأجور، يجب أن يزيد من الفائض المتوفر للتوزيع بما يؤدي إلى رفع دخل مدى الحياة لممثلي شغل الموقع الأسوأ، نسبة إلى ما كان يمكن للأمر أن يكونه في ظل مشروع دخل الحد الأدنى المضمون. غير أن هذا قد لا يصمد إلى ما بعد المدى القصير. ومن شأن بعض صيغ دخل الحد الأدنى المضمون أن تكون أفضل من برامج دعم التشغيل على صعيد تشكيل رأسمال بشري. ومن الممكن تعزيز الأخير بمشروع مرجِّح لكفة العمل - الجزئي، والتوقف عن العمل جزئيًّا لأنه يقدم فرصة أرحب للحصول على الإجازات من أجل المزيد من التدريج من ناحية، ولكن لأنه، قبل كل شيء، يوفر للآباء والأمهات وقتًا يوظفونه لتحسين رعاية الأبناء والبنات في فترات حاسمة من تطورهم الفكري والعاطفي، ما يفتح أمام الجيل الشاب طريق التحول إلى كائنات بشرية متوازنة،

وعناصر اقتصادية فعالة (جزئيًا نتيجة لذلك). غير أن هناك حجة أقوى بكثير وأكثر مباشرة مؤيدة لفرضية برامج دعم التشغيل. فمع توفر كميات معينة لإعادة التوزيع، يكون تركز واقع إعادة التوزيع بالذات على التشغيل مغريًا لـ «الشخص الممثل» في الموقع الاجتماعي الأسوأ لأن يبادر إلى الانخراط بعمل أكثر أجرًا بما لا يقاس، منه في ظل نظام دخل مضمون مستقل عن العمل، فيرفع، إذًا، من مستوى دخله المتوقع الذي لا يعدو كونه الدخل الذي سيحصل عليه من هم في وضعه وسطيًا، لا الدخل الأعظمي الذي «يمكن» أن يحصلوا عليه. بالطبع، ليس الدخل هو البند الوحيد على اللائحة. غير أن الثروة محكومة بالتنوع وفق الاتجاه عينه، ربما حتى بطريقة أوضح. وهكذا، فإن المكسب الهائل المتحقق جراء برامج دعم التشغيل يبدو غير محتمل الإطفاء بأي ضرر يمكن للمرء أن يأمل في تجميده في ما يخص أبعادًا أخرى: الصلاحيات والامتيازات أو الأسس الاجتماعية لاحترام الذات.

وهكذا، فإن برامج دعم التشغيل، وليس دخل الحد الأدنى المضمون، هي التي باتت مبدأ الفرق الآن مرجحة كفته، على ما يبدو، مع اللائحة الأصلية للمكاسب الاجتماعية والاقتصادية. إلا أن التحول من مكاسب فرق أعظم محققة إلى مكاسب فرق أعظم متوقعة من جهة أناس في وضع اجتماعي معين لا يقلل من وجاهة اقتراح رولز المعقول القائل إن من الضروري إدخال وقت الفراغ موازيًا للدخل في القائمة المعينة. فالإجازة المختارة بحرية ليست علامة أقل أهمية من حيث الدلالة على نوعية آفاق مدى الحياة لدى الأسوأ حالًا، مقارنة بقوتهم الشرائية. غير أن الفرضية المؤيدة لبرامج دعم التشغيل تنهار مباشرة لحظة إضافة وقت الفراغ إلى اللائحة. فإذا كان الدخل المتوقع لشاغل الموقع الاجتماعي الأسوأ الممثل مضمونًا توقع صيرورته أعلى في ظل أنسب صيغ دعم التشغيل، فإن من شأن وقت فراغه المتوقع أن يكون مضمونًا بالمثل توقع صيرورته أرحب في ظل أنسب صيغ الدخل المضمون. قد يبقى الحال موحيًا بأن إحدى صيغ دعم التشغيل تعظّم مجمل لائحة الدخل ووقت الفراغ والثروة التي تتوقعها الفئة الأسوأ حالًا. إلا أن الخطاب يجب أن يُسنَد إلى التأثير التفاضلي لنوعي المشروعين في الإنتاجية الإجمالية، ومنه في مستوى مدى

الحياة لرزم الدخـل - وقت الفراغ والثروة القابلين للتوقع من جهة الأسوأ حالًا على نحو ممكن الإدامة. وكما أُشير من قبل، فإن الكفة المرشحة للرجحان في ميزان هذا التأثير التفاضلي ليست واضحة بذاتها على الإطلاق.

ألا يمكن تجاوز عدم التحديد هذا عبر النظر في بنود أخرى على لائحة الخيرات الاجتماعية الأولية التي يبقى توزيعها محكومًا بمبدأ الفرق؟ ستكون الفئة الأسوأ شاغلة، في ظل مشروعات الدخل المضمون لعدد أقل من الوظائف وأكثر استنادًا إلى أساس العمل الجزئي، مقارنة بمشروعات برامج دعم التشغيل. هل يعني ذلك أن عددًا أقل من الصلاحيات والامتيازات سيكون مرتبطًا بالموقع الذي تشغله الفئة الأسوأ حالًا؟ مطلقًا، لأن واقع عدم مجيء بعض مداخيل العمال من الوظائف التي يشغلونها بالذات يمنحهم قوة مساومة لا بد لها من رفع المستوى الذي يتوقعونه من صلاحيات وامتيازات. ماذا عن احترام الذات، «ربما الخير الأولي الأهم» الذي يتضمن «قناعة... الشخص الآمنة بأن تصوره للخير، وخطته في الحياة جديران بالتنفيذ» و«نوع من الثقة بقابلية المرء، قدر استطاعته، لترجمة تمنياته إلى وقائع» (*TJ*, p. 440/386)؟ لعل الشرط الاجتماعي الأول لكي يتمكن أي شخص من امتلاك مفتاح احترام الذات بهذا المعنى هو «ضرورة أن يكون لكل شخص جماعة ذات اهتمامات ومصالح مشتركة ينتمي إليها ويجد فيها جهوده مؤكدة بارتباطه بها» (*TJ*, p. 442/388). وعلى الرغم من أن الروابط ذات العلاقة بذلك ليست بالتأكيد محصورة، بنظر رولز، في دائرة العمل المأجور، فإن الأخير يشكل، من دون شك، عنصر تكوين مركزيًّا لخطة حياة كثيرين، وعلاقات العمل تزودهم بجماعة تتولى تقويم جهودهم والاعتراف بها. إن مشروعات الحد الأدنى المضمون، من النوع الذي يحبس الناس في وضع البطالة، هي، إذًا، منبوذة بقوة. ومن الناحية الثانية، ليست صيغ علاقات التشغيل كلها متساوية الجودة في تأمين احترام الذات، ومشروعات دعم التشغيل التي تشهّر بالوظائف بوصفها عديمة المهارة ومدعومة (غير جديرة، إذًا، بالتولي، إذا كانت الكلفة كلها مطلوبة التسديد) من شأنها أيضًا أن تكون ناقصة. غير أن مشروعات الدخل المضمون لا تشترك جميعها في الخلل الأول، مثلما لا تشترك مشروعات دعم التشغيل جميعها في الخلل الثاني. فهل

يؤدي الاهتمام باحترام الذات إلى التمخض عن أي فرضية عامة مرجَّحة لكفة الصيغة الأنسب لأي من مجموعتي المشروعات؟ إن مشروعات دعم التشغيل أنجح في تجنيد عمال عاديين في أعمال عمومًا. غير أنها ليست، بالضرورة، أفضل من مشروعات دخل حد أدنى مضمون، جيدةِ التصميم على صعيد تشغيل العمال العاديين [مَنْ لا خبرات لديهم] في وظائف متدنية الأجور نسبيًّا، توفر للعاملين، على الرغم من كل شيء، جماعات ذات اهتمامات مشتركة يشترطها إحساسهم بقيمتهم الخاصة. فبعض هذه المشروعات، مثل ضريبة الدخل السلبية والدخل الأساس الشامل، تصل أيضًا إلى مستويات الأشكال المضمرة لبرامج دعم التشغيل، ما يجعلها تمكّن الناس من شراء أنفسهم في عمل معين، في حين أن لا مشروطية برامج الدعم تمكّن العمال المحتملين من التحلي بقدر أكبر من التمييز وصولًا، على نحو منهجي، إلى تفضيل تلك الوظائف التي تعني ما هو أكثر من مجرد الأجر بالنسبة إلى العمال.

باختصار، إنه لحاسمٌ تفسير مبدأ الفرق بما يجعله منطبقًا على آفاق مدى الحياة لأناس في موقع اجتماعي ذي توقعات مدى الحياة الأسوأ، موقع يستطيع شغله الناس الأقل حظًّا («في المدى الطبيعي») الذين لا تكون مواهبهم الفطرية وظروفهم الحياتية مؤهِّلة للوصول إلى أي موقع آخر. وهذا الموقع يمكن تفسيره على أنه موقع أولئك الذين لا يؤدون أو لا يستطيعون أن يؤدوا سوى الوظائف الأقل تطلبًا لشرط المهارة. وتعظيم التوقعات المرتبطة بهذا الموقع لا يبرر التحويلات المجربة/الوسائل الهائلة الموجهة نحو الفقراء من النوعية المميزة لدولة الرفاه. ففي ديمقراطية رولز القائمة على حيازة الملكية لا بد من إبقاء هذه التحويلات هامشية - بل وحتى محصورة بأناس «خارج المدى الطبيعي». يتعين على التعليم الأساسي المجاني، والفعال، والإلزامي أن يؤدي جزءًا من المهمة عبر اختزال المدى الذي تبلغه ترجمة التفاوتات في المواهب والظروف إلى أشكال من التفاوت في المهارات. أما بعد ذلك، فإن نوعًا من التحويل إلى المنهجي للموارد نحو أولئك الذين لا يصلحون لغير الوظائف الأقل مهارة، أمر لا مهرب منه. وللحفاظ على الأسس الاجتماعية لاحترام الذات لدى الأقل حظًّا، يتعين ألا يكون تلقيهم لهذه الموارد مستندًا

إلى تصنيفهم إداريًا في خانة «محتاجين»، بل يجب أن يتخذ شكل مشروعات دعم عام مفيدة لمن هم أقل أجرًا. وإذا ما شُطب وقت الفراغ من لائحة التوقعات، رأينا أن نوعًا من أنواع مشروعات دعم التشغيل لا يلبث أن ينبثق على نحو شبه مؤكد بوصفه التجسيد الأنجح لمبدأ الفرق. أما لحظة مبادرة المرء بوعي، حاذيًا حذو رولز، إلى افتراض أن وقت الفراغ الذي يمكن لمن هم في الموقع الأسوأ أن يتوقعوه يجب أيضًا أن يدخل في الحساب إيجابيًا، جنبًا إلى جنب مع الدخل الذي يستطيعون توقع كسبه، في لائحة التوقعات، فإن الفرضية القوية المؤيدة لآليات برامج دعم التشغيل لا تلبث أن تذوب وتتلاشى، وأقله تنبثق بضعة مشروعات دخل مضمون بوصفها مشروعات منافسة. أمّا إذا كان أحد الملتزمين بـ «الطبعة الأكثر اطرادًا لـ «مبدأ الفرق ملزمًا بتفضيل هذا أو ذاك من أنماط المشروعات فيتوقف عندئذ لا على التحديد الدقيق للبديل المطروح وحسب، بل وعلى الرَّوْز الدقيق لجملة بنود لائحة الخيرات الأولية (حيث الدخل والثروة يميلان إلى جهة، ووقت الفراغ والصلاحيات إلى الجهة الأخرى، واحترام الذات بين بين)، كما على التقويم التجريبي لضخامة تأثيرات حالة الجمود المتوقعة من مختلف المشروعات مع جملة هذه الأبعاد المختلفة في ظل ظروف اجتماعية واقتصادية محددة[31].

(31) هذا الاستنتاج متفق بخطوطه العريضة مع: Schaller, «Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality,»

الذي يرى أن مبدأ الفرق يسوق حجة قوية مؤيدة لحزمة خطط - مشتملة، ربما، على ألوان من برامج دعم التشغيل العام للعمل ذي الأجر المتدني والمنح العامة الشاملة (أو الدخل الأساس) لجميع الراشدين - ما قد «يضمن حصول جميع من هم في سن العمل على فرص تحصيل أقل دخل فوق مستوى الفرق من دون خلق عوامل ذات شأن دافعة إلى العزوف عن العمل» (p. 379). «إذا تبين أن ممثلي الأقل استفادة باتوا أسوأ حالًا لأن كثيرين جدًا اختاروا أن يعيشوا على منحهم العامة، فإن هذه الأخيرة يجب أن تُختزل [أو حتى تُلغى]. إلا أن شيئًا في نظرية رولز لا يبدو حائلًا دون منح منافع غير محصلة أو «غير مستحقة» لأفراد مثل سميث [يختارون حياة فنان بوهيمي]؛ لعل السؤال الوحيد هو: هل هذا هو المصلحة الفضلى لممثل الأقل استفادة؟ (pp. 380-381). وواقع عدم تمخض التفسير الأفضل لمبدأ الفرق عن أي تبرير صلب لأي دخل أساس غير مشروط لا يعني أن تبريرًا كهذا ليس محتملًا في أي إطار ليبرالي مساواتي. ففي كتاب: Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* (Oxford: Oxford University Press, 1995),

أدعي تقديم [تبرير] واحد على أساس فهم مختلف وأنسب لفرص الفرق الأعظم.

III. الأدوات

أ) قيد المبدأين الأولين

دأبنا حتى الآن على معاينة المعيار الذي يتألف منه مبدأ الفرق في التطبيق والمتغير الذي يطبّق عليه. ففي أكثر تفسيراته اطرادًا، يشترط مبدأ الفرق علينا أن نعظّم التوقعات، على صعيد جملة المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، بما فيها وقت الفراغ، لشاغلي الموقع الاجتماعي الممثلين لذوي مثل هذه التوقعات الدنيا. لنلتفت الآن قليلًا إلى القضية الثالثة التي ليست أقل أهمية. ما يشترطه مبدأ الفرق يبقى من دون تحديد إذا لم يبادر المرء إلى توصيف الأدوات التي يتوفر عليها للمساهمة في تعظيم كل ما يقول إن على المرء تعظيمه. اعتمادًا على مدى اتساع دائرة الأدوات القابلة للتوظيف المشروع، من شأن تطبيق مبدأ الفرق أن يفضي إلى وضع مفضل أكثر أو أقل لدى الأسوأ حالًا وأكثر أو أقل قربًا من المساواة الصارمة.

منذ البدايات الأولى، يبقى رولز شديد الوضوح: مبدأ الفرق يخص المؤسسات، أو الممارسات، بدلًا من أفعال محددة أو أشخاص معينين. وتعريف أي مؤسسة هو:

> منظومة قواعد عامة محدِّدة لجملة المناصب والمواقع مع حقوقها وواجباتها، وصلاحياتها وحصاناتها، وما إلى ذلك. وهذه القواعد تعين صيغًا من الفعل بوصفها مسموحة، وأخرى بوصفها محظورة؛ وتنص على عقوبات ودفاعات معينة، وما إلى ذلك، لدى حدوث انتهاكات (*TJ*, pp. 55/47-48).

بقدر أكبر من التحديد، لا بد لتحقيق مبدأ الفرق من التركيز على «الموضوع الرئيس للعدالة... على البنية الأساس للمجتمع، أو، بقدر أكبر من الدقة، على الطريقة التي تعتمدها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية وحسم مسألة تقسيم المكاسب المترتبة على التعاون الاجتماعي» (*TJ*, p. 7/7). وهذا المؤسسات الاجتماعية الرئيسة هي:

> الدستور السياسي وجملة الترتيبات الاقتصادية والاجتماعية الرئيسة. وهكذا، فإن حماية حرية الفكر والضمير، والأسواق القائمة على المنافسة، والملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعائلة أحادية الزواج، أمثلة للمؤسسات الاجتماعية الرئيسة (*TJ*).

وبطبيعة الحال، فإن محاولة فهم مبدأ الفرق بالقدر الممكن من العمق والوضوح لا يسمح لنا بصوغ البنية الأساس كيفما شئنا، بل في إطار الحدود التي يفرضها مبدآ العدالة الآخران فحسب. فحرية الفكر وحق الانتخاب العام اللذان أكدهما المبدأ الأول يحظران غسيل الدماغ بوصفه أداة تعزيز لاستعداد المواطنين للعمل جنبًا إلى جنب مع حرمان الأغنياء من حق الانتخاب على أنه أسلوب لجعل التوزيع السخي أكثر أمنًا. حتى إذا كانت مؤسسات مشكلة بهذه الطريقة موثوقة القدرة على رفع المستوى المتوقع للفائدة الاجتماعية والاقتصادية المعطوفة على الموقع الأقل استفادة، فإن من شأن أولوية المبدأ الأول أن يحظرها بوصفها ظالمة. وحتى إذا كان عمل السخرة أو التوزيع الجامد للأدوار بين الرجال والنساء قادرين، مثلًا، على تحسين الأداء الاقتصادي لهذا المجتمع أو ذاك بما يوفر إمكانية التأمين المضمون لتوقعات أعلى بالنسبة إلى أولئك المحصورين في موقع الأسوأ حالًا، فإن من شأن إخضاع مبدأ الفرق للجزء الثاني من المبدأ الثاني - المساواة المنصفة في الفرص، مفهومًا على أنه يعني الاختيار الحر للمهنة (*TJ*, p. 275/243) - أن يحظر التمييز الذي سينطوي عليه الأمر.

في المقابل، يتعين على المرء ألا يبالغ بمدى تعرض نفاذ مبدأ الفرق للتقييد بهذه الطريقة المباشرة. فـ «حق حيازة الملكية (الشخصية)» (*TJ*, p. 61/53)، مثلًا، لا يشكل إلا قيدًا بالغ الضعف على القوانين التي يجب أن تحكم ملكية الخيرات المادية وانتقالها. إنه حق كامل الانسجام مع مؤسسات ضريبية مكلّفة بنشر الثروة على نطاق واسع في المجتمع. وبالفعل، فإن هذا الحق ينسجم حتى مع الاشتراكية الليبرالية» (*TJ*, p. 280/248)، وهي نظام ملكية تكون فيه جميع وسائل الإنتاج ملكية عامة. ومن شأن هذا الحق ألا يستثني إلا صيغة شيوعية جذرية أو متطرفة قائمة على جعل جميع السلع الاستهلاكية، أيضًا، مشاعًا.

وبالمثل، فإن الحريات الأساسية لا تؤهل الأفراد لوضع الأيدي على كامل المداخيل التي تمكّنهم مواهبهم من تحصيلها في السوق. مؤكد أن رولز يسلّم بأن «الأشخاص أنفسهم هم الذين يملكون مواهبهم الطبيعية: سلامة الأشخاص النفسية والجسدية مضمونة سلفًا بموجب الحقوق والحريات الأساسية الواردة في مبدأ العدالة الأول»[32] إذا ما طُرحت مسألة ملكية مواهبنا الفطرية. يضاف إلى ذلك أن مبدأ الفرق مطروح بوصفه مبدأ التوزيع المنصف لسائر منافع التعاون الاجتماعي وأعبائه، ما يوحي بأن كل ما يستطيع الناس إنتاجه بمواهبهم وحدها، من دون الاعتماد على التعاون الاجتماعي، يجب أن تكون لهم القدرة على الاحتفاظ به. غير أن هذا يجب ألا يؤدي إلى الحفز على محاولات مدروسة لاحتساب الفائض المرشح للتوزيع. وفي ما يخص ضريبة الدخل أو الثروة الخارجية، فإن هذا القيد ليس ملزمًا على الإطلاق. إن كميات كبيرة مما يستطيع أي شخص أن ينتجه ليست متصورَّة إلا خارجة من رحم التعاون الاجتماعي (الذي لولاه لما كانت ثمة حتى لغة، مثلًا) بما يُبقي المنتوج اللاتعاوني لأي فرد (بمقدار ما تنطوي تلك الفكرة على أي معنى بالمطلق) ملزمًا بالتضاؤل إلى حد التفاهة. لذا، فإن اعتبارات الفرق الأعظم ستبادر إلى وضع سقف للمعدل الذي يجعل دخل الأغنى بالمواهب خاضعًا للضرائب قبل الوصول إلى النقطة التي يستطيع فيها أي فرد أن يزعم بأي قدر من الجدارة بالتصديق أنه كان قادرًا، وحده، على تفريخ كل الدخل الصافي الباقي. فالمرء مدعو، إذًا، إلى «عد توزيع المواهب رصيدًا مشاعًا» (*TJ*, p. 101/87)، بل إلى «النظر إلى القابليات الأكبر بوصفها رصيدًا اجتماعيًا مرشحًا للتوظيف في خدمة المصلحة المشتركة»[33] (*TJ*, p. 107/92). لا بد، إذًا، على ما يبدو، من

---

(32) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), Section 21.3 (Referred to as 'Restatement' in Text)

(33) هاكم إعلانًا أبكر بكثير لفكرة قريبة الشبه: «يجب على كل متمتع بمواهب طبيعية أن يعلم أنه إذا ما تقاسمها مع أشقائه المحتاجين، إنما يكسبهم بحق وبالانسجام مع إرادة الطبيعة، نيتها، ونزوعها بالذات. وإلا فإنه ليس أكثر من لص ومحتكر يدينه قانون الطبيعة لأنه متمسك بما لم تخلقه الطبيعة له وحده حصريًا». Juan Luis Vives, *De Subventione Pauperum* [1526]. French translation: *De L'Assistance aux pauvres* (Bruxelles: Valero & fils, 1943), p. 141.

وجود مجال واسع لتشكيل المؤسسات بما يمكّنها من زيادة توقعات الأسوأ حالًا من دون المساس بأي من رُكْني الحريات الأساسية أو المساواة المنصفة في الفرص، كما فهمهما رولز.

ب) هل بات مبدأ الفرق معدوم الموارد؟

إلا أن أولوية هذين المبدأين مجتمعين من شأنها أن تبقي مبدأ الفرق بلا موارد يوظفها. ما الذي تعنيه أولوية المبدأ الأول؟ «هذا الترتيب يعني أن أي افتراق عن مؤسسات الحرية المتساوية التي يشترطها المبدأ الأول لا يمكن تبريره، أو التعويض عنه، بقدر أكبر من المكاسب الاجتماعية والاقتصادية» (*TJ*, pp. 61/53-54). ومن غير الممكن الآن أن تتقلص «مؤسسات الحرية المتساوية» إلى الاعتراف الدستوري الصوري بعدد من الحقوق الأساسية. لا بد لها من أن تشمل تلك المؤسسات المطالبة بجعل هذه الحقوق فعالة عبر حمايتها من انتهاك يرتكبه لا موظفو الحكومة فقط، بل والمواطنون الأفراد أيضًا. فحظر انتهاكات الأفراد للسلامة الجسدية، مثلًا، بعيد عن أن يكون متحققًا في أي بلد. ومنع مثل هذه الأفعال كليًا يُقَدَّر ألا يكون ممكنًا من دون دفع ثمن المساس ببعض الحقوق الأساسية الأخرى، ما يجعله قابلًا للإعاقة من جانب المبدأ الأول بالذات. غير أن ما يمكن فعله أكثر بكثير، في إطار الحدود التي يفرضها هذا [المبدأ]، لتعزيز سلامة المواطنين الجسدية، مثلًا، من طريق تخصيص موارد عامة أكثر لجعل الشوارع أوفر ضوءًا، أو لتوفير إشراف أمني أكثر صرامة، أو لتثبيت كاميرات فيديو أكثر تطورًا. وما دام مثل هذا الاحتمال موجودًا، فإن تكريس أي مبلغ من الموارد العامة لتلبية شروط المبدأ الأول، بدلًا من توفير الحماية الأجدى لسلامة الناس الجسدية، ينطوي، إذًا، على كلفة فرصة بديلة على صعيد الحريات الأساسية بالنسبة إلى الجميع، وصولًا، من ثم، إلى نوع من «الافتراق عن مؤسسات الحرية المتساوية»[34].

---

(34) أفترض، في هذه الفقرة، أن تفعيل الحريات (ضمان سلامة الناس الجسدية في الشوارع عبر تدابير شُرْطية [أمنية] ملائمة) مختلف عن تأمين قيمتهم المنصفة (من طريق التأكد من حصولهم على ما يكفي من الطعام كي ينطلقوا إلى الشوارع). في حين أن التدبير الثاني محكوم بمبدأ الفرق (باستثناء ما يخص «ثمن الحريات السياسية»)، تُغطّى الأول بالأولى. فالكلفة الباهظة لتفعيل الحريات بالنسبة إلى =

بعد اعتماد جملة التعديلات الضرورية، نجد أن الأمر نفسه يصح في ما يخص أولوية مبدأ المساواة المنصفة - ما لم يتعرض الأخير للاختزال، مرة أخرى، إلى مستوى اشتراط حظر رسمي على التمييز، مكتفيًا بالمطالبة بالتحييد الفعال لتأثير الخلفية الجنسية، أو العرقية، أو الاجتماعية في فرصة الوصول إلى مواقع اجتماعية. فعلى خلفية بيئات عائلية متنوعة توفر فرص حياة شديدة التفاوت لأشخاص متساوين في المواهب، سيظل إمكان صرف مبالغ أكبر من المال على المدارس، وعلى فاعليات ما قبل المدرسة، وعلى الإشراف على فترة ما بعد المدرسة، وعلى نشاطات من خارج المنهاج، وعلى ما إلى كل ذلك، التماسًا لزيادة اختزال الهوة بين أطفال متفاوتي الحظوظ. من جديد، يمكن لنوع من الحد أن يُفرض على نحو قابل للتصور جراء أفضل تفسيرات مبدأ المساواة المنصفة بالذات، إذا كان جعل الفرص أكثر تساويًا يفضي إلى جعلها أسوأ بالنسبة إلى الجميع عبر تقزيم ما يمكن بلوغه من طريقها. إلا أن من شأن إنفاق أي أموال من أجل تحسين أوضاع الأسوأ حالًا بأي طريقة أخرى، ما دامت الأمور لم تصل إلى هذا الحد، أن يشكل، إذًا، نوعًا من «الافتراق» غير الملتبس «عن مؤسسات الفرص المتساوية».

يتمخض هذا، على ما يبدو، عن معضلة باعثة على القلق. فإما أن نتمسك بقاعدتي الأولوية، وجملة الشروط التي يمكن في ظلها لمبدأ الفرق أن يرشدنا على نحو مشروع، تكون متعذرة التلبية على نحو شبه مطلق، أو أن نبادر إلى التخلي عن قواعد الأولوية، فيتلاشى مبدأ الفرق بوصفه أحد المكوِّنات الثلاثة لتصور رولز الخاص للعدالة بوصفها عدالة، ويذوب في بوتقة التصور العام للعدالة الذي يكوّم جميع الخيرات الاجتماعية الأولية في سلة واحدة. يقر رولز بأن «خط التمييز المرسوم [بين ثلاثة أصناف من الخيرات الاجتماعية الأولية] والتصنيف المقترح [من قاعدتي الأولوية] محكومان بأن يكونا تقريبيين في أفضل الأحوال»، إلا أنه يؤمن بأن «المبدأين بالترتيب المتسلسل قد يفيان بالغرض في ظل ظروف كثيرة على أي حال» (*TJ*, p. 63/55). ولقد رأينا للتو

= الجميع (بصرف النظر عن تأمين قيمتهم المنصفة بنظر الجميع) مبين على نحو مقنع في: Douglas Rae, «Democratic Liberty and the Tyrannies of Place,» in: Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordón, eds., *Democracy's Edges* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), pp. 165-192.

أنهما لا يفعلان، في أي سياق واقعي، إذا ما فهمت قواعد الأولوية فهمًا حرفيًا، لأن من شأن تطبيق المبدأين بالترتيب المتسلسل أن يجرد مبدأ الفرق من كل ما يمكنه فعله، ما يدفعه إلى التصادم مع ما يمكن لرولز بالذات أن يراه «تصورًا معقولًا للعدالة».

ينطوي المخرج الوحيد من المأزق على تبني تفسير ألطف، ولكن مستمر في حيويته، لما تعنيه عبارة «أولوية»: فمن أجل تبرير ولو خسارة صغيرة على صعيد مبدأ رئيس، يتعين على المرء أن يكون قادرًا على القول بأنه شرط لازم لتحقيق مكسب كبير على صعيد مبدأ ثانوي. إذ إن الموارد غير المؤهلة لإحداث ما هو أكثر من فرق قابل للإهمال على صعيد الحريات الأساسية أو الفرص المتساوية يمكن، لذلك، تكريسها شرعًا لتحسين توقعات الأقل استفادة. وكي يكون هذا التفسير الألطف ذا معنى فإنه يشترط، خلافًا لنظيره الأكثر تشددًا، بطبيعة الحال، وجود نوع من المقياس العام المنطبق، وإن على نحو تقريبي، على جملة الأصناف الثلاثة من الخيرات الاجتماعية الأولية. غير أن أولئك المستعدين للتسليم بعمليّة لائحة مكاسب اجتماعية واقتصادية - وهو أمر لا يستطيع مبدأ الفرق أن يخطو خطوة واحدة من دونه - لا يُحتمل أن يبادروا إلى شطب إمكان اعتماد مقياس كهذا. وعلى أي حال، ليس ثمة أي مخرج آخر للخلاص من الورطة التي ذكرناها في الفقرة السابقة[35].

ج) التصور الكثيف الملتبس للمجتمع حسن التنظيم

يرجى، إذًا، أن يكون مبدأ الفرق محميًا من فرط طمع المبدأين الأولين. وما ليس أقل خطرًا هو أن من شأن المواطنين أن يكونوا طماعين أكثر مما ينبغي. علينا أن نتذكر أن مبدأ الفرق ينطبق على المؤسسات - على البنية الأساس للمجتمع بقدر أكبر من التحديد - لا على سلوك أشخاص أفراد أو

(35) من الممكن استخدام مفهوم ألطف مشابه للأولوية من أجل إعادة تعريف الأولوية التي يضفيها مبدأ الفرق بالذات على الأقل استفادة. ومن شأن هذا أن يوفر وسيلة لإدخال شديدي الإعاقة في دائرة مبدأ الفرق دونما إقحام في تصور للعدالة «غير معقول»، بما يتيح فرصة التحرر من القيد الآني لمبدأ الفرق بالنسبة إلى أشخاص «داخل المدى الطبيعي».

منظمات بعينها. لنتصور، إذًا، أن الإطار القانوني الذي انتدبه مبدأ الفرق نافذ؛ ألا يمكن أن يحاول مواطنون منطلقون من أهدافهم الخاصة إخفاء أكبر قدر ممكن من مداخيلهم وثرواتهم الخاضعة للضرائب؟ ألا يمكن للمنظمات الممثلة للعمال الأفضل أجرًا أن توظف نفوذها وقدرتها الزائدة على المساومة من أجل استبعاد أي مسعى لزيادة الضرائب على حسابها؟ وقبل هذا وذاك وذلك، ألا يمكن لمالكي رأس المال المالي والبَشَري أن يبادروا، على نحو قابل للتصديق، في اقتصادنا المعولم، إلى التهديد بالهروب إلى بلدان تحقق فيها أصولُهم [موجوداتهم، أرصدتهم المالية والبشرية] عائدات صافية أعلى؟ إذا كان الأمر هو هكذا، أفلن تتقلص الكمية المتوفرة لمهمات إعادة التوزيع كثيرًا، إضافة إلى تبديد أجزاء كبيرة على تكاليف التقاضي والمحاكمات؟

إن رَدَّ رولز الأولي كامن في المثل الأعلى الكامل لمجتمع «حسن التنظيم» وفق مبدأي العدالة عنده. ومثل هذا المجتمع إن هو إلا مجتمع «يسلّم فيه الجميع، ويعرفون أن الآخرين يقبلون، بمبدأي العدالة نفسيهما، وأن المؤسسات الأساسية تلبي شروط هذين المبدأين، ويعرف أنها تفعل» (*TJ*, pp. 453-4/397-398). ويتوفر مواطنو هذا المجتمع «على رغبة قوية وفعالة طبيعيًا في التصرف وفق شروط مبدأي العدالة» (*TJ*, p. 454/398). وبقدر أكبر من الصراحة، فإن «قبول المبادئ المتفق عليها واحترامها يعني تطبيقها طوعًا بوصفها التصور العام للعدالة، وتأكيد معانيها بفكرنا وسلوكنا»(36). وهكذا، ثمة، إضافة إلى المبادئ الثلاثة التي تميز المؤسسات العادلة، مبادئ معينة للأفراد «تكون جزءًا أساسيًا من أي نظرية عدالة»(37) (*TJ*, p. 108/93). أما المضمون الدقيق لهذه المبادئ فيمكن ويجب حسمه، كما في مثال مبادئ البنية الأساس، بتبني موقف

---

(36) «Reply to Alexander and Musgrave» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 232-53, at p. 250.

(37) من شأن هذه المبادئ الخاصة بالسلوك الفردي أن تكون إما «واجبات طبيعية» منطبقة على الجميع، مثل واجب «تأييد المؤسسات العادلة الموجودة والمنطبقة علينا والامتثال لها»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 115, and *A Theory of Justice* (1999), p. 99.

أو التزامات تخص مواقع محددة، مثل واجب النبالة المنطبق على «أولئك الذين نجحوا، جراء شغلهم لمواقع أفضل، في بلوغ أهدافهم داخل النظام»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 116, and *A Theory of Justice* (1999), p. 100.

الوضع الأصلي. خلف حجاب الجهل وعلى خلفية المبادئ المنتقاة للبنية الأساسية، بما فيها مبدأ الفرق، سيتولى هاجسنا، الحافز على تعظيم لائحتنا للمكاسب الاجتماعية والاقتصادية في حال انتهى بنا الأمر في الموقع الأسوأ، توجيهنا إلى الانصياع للنوع التالي من الالتزام: إلى المبادرة طوعًا إلى كشف النقاب عن كل دخلنا أمام أعين السلطات الضريبية، وإلى الامتناع عن دفع البلد إلى البحث عن معاملة ضريبية أفضل، ربما حتى (إذا لم يكن وقت الفراغ مدرجًا في اللائحة) إلى العمل بأكبر قدر ممكن نستطيعه من الاجتهاد في أكثر الوظائف إنتاجية.

من الواضح أن من شأن تطبيق مبدأ الفرق على البنية الأساس، إذا كان سلوك الأفراد ملبيًا لشروط هذه المبادئ، أن يقود إلى وضع ذي توقعات أفضل بكثير بالنسبة إلى الأسوأ حالًا، وتوقعات أقل تفاوتًا بكثير مما كان من شأنه أن يكون لو بقي الأفراد مكتفين بالاسترشاد بمصالحهم الأنانية وحدها. وقد قيل، ولا سيّما من طرف ج. أ. كوهن (G. A. Cohen)، إن من شأن هذا أن تكون بالفعل مضامينَ أي تأويل مطرد للالتزام بمبدأ الفرق المميز لأي مجتمع حسن التنظيم[38]. وخلافًا للتفسير الشائع والغامض لمبدأ الفرق، بتركيزه الحصري على المؤسسات، يقضي هذا التفسير المحكم والمتشدد بشطب كل تفاوت

---

(38) انظر: G. A. Cohen: «Incentives, Inequality and Community»; «Where the Action Is»; and most recently *If You're an Egalitarian, How Come You Are So Rich?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000),

استبقه جزئيًا: Thomas C. Grey, «The First Virtue,» *Stanford Law Review*, vol. 25 (1972), pp. 286-327; Jan Narveson, «A Puzzle about Economic Justice in Rawls's Theory»; Joseph H. Carens, «Rights and Duties in an Egalitarian Society,» *Political Theory*, vol. 14 (1986), pp. 31-49; and Barry, *Theories of Justice*, Appendix C

ويناقشه نقديًا آخرون من بينهم: Philippe Van Parijs, «Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics», *European Journal of Philosophy*, vol. 1 (1993), pp. 309-342; David Estlund, «Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls,» *Journal of Political Philosophy*, vol.6 (1998); Liam Murphy, «Institutions and the Demands of Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27 (1998), pp. 251-291; Smith, «Incentives and Justice, pp. 205-235; Andrew Williams, «Incentives, Inequality and Publicity,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, no. 3 (1998), pp. 226-248; «In Tax We Trust. Cohen on the Site of Distributive Justice» (University of Warwick: Department of Politics), and Vandenbroucke, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society* and so Forth.

ناجم عن دفعات تشجيعية باعتباره غير عادل، لأن الوكلاء الاقتصاديين الملتزمين التزامًا صحيحًا لن يكونوا بحاجة إلى رشوة كي يندفعوا إلى تبني أفضل الأساليب لخدمة الآفاق المستقبلية لمن هم في أسوأ الأحوال.

د) التقسيم المؤسَّسي للعمل

مهما يكن، ليس هذا على الإطلاق، الخط الذي يريدنا رولز أن نتبعه. فالتغيير الأكثر جذرية في موقفه منذ نظرية، إنْ هو، في الحقيقة، بحسب روايته الخاصة للقصة (*PL*, p. xvi)، إلا نَفْضَ اليد من تصور للمجتمع الحسن التنظيم بوصفه مزاوجة بين «العدالة كإنصاف» مطبقة على المؤسسات من جهة، و«الاستقامة كإنصاف» مطبقة على الأفراد، من جهة ثانية. تكمن المشكلة في أن «الأعضاء في أي مجتمع حسن التنظيم...» في رواية كتاب نظرية «يقبلون لا تصور العدالة نفسه وحسب، بل والعقيدة الشاملة التي يكون ذلك التصور جزءًا منها، أو التي يمكن اشتقاقه منها، عينها» (*Restatement*, p. 186). ولكن وجود «المؤسسات الحرة التي يفرضها ذلك التصور يعني أننا لم نعد قادرين على افتراض أن المواطنين عمومًا يقبلون أيضًا، حتى إذا سلموا بأن العدالة كإنصاف إن هي إلا تصور سياسي، بالنظرة الشمولية الخاصة التي قد تبدو، نظريًّا، منتمية إليها» (*Restatement*, p. 187) وفي حين أن أي عقيدة شاملة هي «عقيدة تنطبق على جميع الموضوعات وتغطي سائر القيم»، فإن أي تصور سياسي «يركز على ما هو سياسي (في صيغة البنية الأساس)، وهو ليس إلا جزءًا من مجال ما هو أخلاقي» (*Restatement*, p. 14). نجدنا، إذًا، عائدين إلى نوع من التركيز الضيق على البنية الأساس. فكيف يقوم رولز بتبرير ذلك؟

السبب الذي يسوقه رولز، بداية، هو أن تأثيرات البنية الأساس في الآفاق المستقبلية لحيوات الناس «بالغة العمق وحاضرة من البداية» (*TJ*, p. 7/7). وهذا يمكنها من ممارسة «نفوذ متجذر وساحق على الأشخاص الذين يعيشون في ظل مؤسساتها» (*Restatement*, p. 55). وينطوي هذا على معنى بوصفه معيارًا لضم مؤسسة معينة إلى البنية الأساس، إلا أنه تأثير عميق ليس محصورًا بأي من الصور بما يمكن وصفه بمؤسسة من دون تردد. فالأمزجة التي تحكم ردود

الناس السلوكية على المشروعات التوزيعية من شأنها أن تتأهل تمامًا بالسهولة التي تتأهل بها كثرة من مكوِّنات البنية الأساس. سبب ثانٍ، قدّمه براين باري، على أنه حاسم، هو أن تراتب مبادئ العدالة عند رولز يضفي الأولوية على حرية اختيار المهنة مقدِّمًا إياها على مبدأ الفرق(39). إلا أن المسألة لم تعد، كما كانت في III/ أ، في كون مؤسسات انتدبها مبدأ الفرق قادرة في مجتمع عادل على تقييد الحرية المهنية، بل إن كان على مواطني أي مجتمع عادل أن يوظفوا هذه الحرية في خدمة مصلحة الأسوأ حالًا. ثمة احتمال ثالث أطلقه إصرار رولز على أن «من واجب المرء، لدى انخراطه في تصميم الترتيبات الاجتماعية وإصلاحها، أن يبادر، بطبيعة الحال، إلى معاينة المشروعات والتكتيكات التي تتيحها وصيغ السلوك التي تشجعها» - مقاربة يعطفها على اليد الخفية التي قال بها آدم سميث و«الإدراك المصطنع للمصالح» لدى جيرمي بنتام (TJ, p. 57/49). تمامًا مثلما يُفترض في المزاوجة بين سلوك أناني عقلاني من جهة، وحشد من الضرائب وبرامج الدعم المختلطة الإجمالية من الجهة المقابلة، أن تمكِّن الاقتصاديين من الوصول إلى أول أفضل حل أعظمي لدالّة الرفاه الاجتماعي التي يستخدمونها؛ أليس التعاون بين بنية أساس جيدة التصميم من جهة، ووكلاء اقتصاديين أنانيين من الجهة المقابلة، أداة لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة إلى مبدأ الفرق عند رولز؟ لا، مع الأسف. فبسبب أولوية المبدأ الأول فإن الكتلة الإجمالية الضريبية المفروضة على الأغنى خير ليست جزءًا من سلة أدوات رولز المشروعة، ولذلك فإن السلوك الاقتصادي الذي هو أقل أنانية قادر، من حيث المبدأ، على تحسين الأداء من منطلق مبدأ الفرق.

إن التبرير الأكثر إقناعًا للتركيز على المؤسسات يكمن في السبب الثاني الذي قدمه رولز نفسه لجعل البنية الأساس موضوع العدالة الرئيس:

> لأن أي تصور عام للعدالة بحاجة إلى قواعد واضحة وبسيطة ومفهومة، فإننا نعتمد على التقسيم المؤسسي للعمل بين مبادئ مكلَّفة بالحفاظ على

---

(39) Brian Barry, *Theories of Justice* ([Berkeley, University of California Press, 1989]), pp. 399-400.

العدالة الأساس ومبادئ تنطبق مباشرة على تفاعلات محددة بين أفراد وروابط [جمعيات]. وما إن يتم إنجاز عملية التقسيم هذه، حتى يغدو الأفراد والمؤسسات أحرارًا في خدمة غاياتهم (المسموح بها) في إطار البنية الأساس، مطمئنين جراء معرفتهم أن الضوابط الضرورية للحفاظ على العدالة الأساس في مناحي النظام الاجتماعي الأخرى نافذة (*Restatement*, p. 54).

لا شك في أن هذا التقسيم المؤسسي للعمل مريح، لأنه «يتيح لنا فرصة التجرد من جملة التعقيدات الهائلة التي تزخر بها التعاملات التي لا يحصرها عَدٌّ في الحياة اليومية، ويحررنا من واجب تعقب المواقع النسبية المتغيرة لأشخاص معينين» (*Restatement*, p. 54). ولكن، ألا تأتي هذه الراحة مقابل الكلفة الثقيلة لترك السلوك الفردي الانتهازي يفسد ما يحاول مبدأ الفرق فعله؟ في محاولة لتجنب المنزلق المفضي إلى نوع من التصور الأخلاقي الشمولي، هل نحن عائدون إلى الخطر الأكبر، الخطر المتعاظم باطراد أبدي، في مجتمع متزايد العلمنة والعولمة، خطر البقاء مع آليات إعادة توزيع متزايدة الهزال والتفاهة نتيجة السلوك الفردي الأناني للوكلاء الاقتصاديين؟

هـ) الهندسة المؤسسية ذات الدوافع الواعية

هاكم الآن ما أنا مؤمن بأنه الخط الأوفر وعدًا الذي يمكن لأي رولزي أن يعتمده من أجل تجنب هذه الورطة الإضافية. لدى قيامنا باختيار القواعد التي ستحكم حياتنا الجماعية، من المهم أن نُلزم أنفسنا باختيار قواعد تكون لا بسيطة ومفهومة فحسب، بل ومُصاغة أيضًا في ضوء حقائق ووقائع قابلة للتأكد من صحتها موضوعيًا تحاشيًا للتورط في اعتماد عقوبات اعتباطية متعسفة. وهذا يفرض حدودًا على القواعد الجماعية الممكنة، تكون أضيق بكثير من تلك المفروضة على المنطلقات الفردية البداهية. بسبب هذا الفرق تحديدًا، وبدقة، ثمة، بالضرورة، نوع من الهوة بين مستوى التفاوت الذي تبرره طبعة رولز «المتراخية» لمبدأ الفرق، وذلك الذي تبرره طبعة كوهن «المتشددة». إلا أن الهوة تتعرض لقدر كبير من الاختزال إذا استكمل المرء استيعاب

حقيقة استحالة افتراض الدافع المحرك للسلوك الفردي موجودًا خارج نطاق المؤسسات، ومستقلًا عنها.

بداية، إذا كان الجميع قادرين على عدّ القواعد عادلة لأن اختيارهم كان مسترشدًا بالمثل الأعلى للحياد المتجسد في الوضع الأصلي، وإذا كان من الممكن توقع كون تطبيق القواعد عادلًا بسبب قابلية الشروط التي صيغت في ضوئها للبرهنة، فلن يكون لدى المواطنين عمومًا أي عذر مقبول لانتهاكها. يستطيع المرء، إذًا، أن يتوقع امتثال المواطنين روتينيًا لهذه القواعد، لا خوفًا من العقاب، ولا انعكاسًا مباشرًا لأي التزام بتصور أخلاقي شمولي محدد، بل جراء موالاة مؤسسة لا يسعهم إلا أن يروها عادلة. وهذا يوازي الترجمة الخفيفة لمفهوم مجتمع حسن التنظيم، يجري تعريفه على أنه مجتمع «يمتثل فيه الجميع (تقريبًا) لمبادئ العدالة، فيلتزمون بها» (*Restatement*, p. 13)، تلك الترجمة التي نجت من تغيير رولز لرأيه بين نظرية وليبرالية.

يضاف إلى ذلك أن هناك سلسلة طويلة من الطرائق الأخرى التي يمكن لاختيار المؤسسات أن يؤثر عبرها في دوافع الناس وأشكال سلوكهم في الحياة اليومية، ولا بد لعواقب هذا التأثير بالنسبة إلى الآفاق المستقبلية الحياتية للأسوأ حالًا من أن تؤخذ في الحسبان لدى تقويم إن كانت تركيبة معينة من المؤسسات تشكل بنية أساس عادلة. من شأن قواعد قانونية ذات علاقة بتنظيم المدن، أو بتوفير الرعاية الصحية، أو بالتنظيم النقابي، مثلًا، أن ترعى، أو تناهض، فصل الفئات العمرية أو طبقات المداخيل بطريقة تعرقل تعزيز التضامن العفوي بين هذه الفئات، ما يفضي إلى تدهور توقعات الأسوأ حالًا، أو ازدهارها على نحو لافت. وبالمثل، فإن الخطط الاجتماعية، وتشريعات سوق العمل، وضوابط التسليف والإعلان، من شأنها أن تشجع أو تحبط، على نحو ملموس، وإلى آماد مختلفة جدًا، مزاج العمل والاقتصاد المحكم. ما إن يُدرج وقت الفراغ في لائحة الخيرات الأولية، حتى يتعرض، بطبيعة الحال، دَخْل شاغلي أسوأ المواقع لانقلاب عبر تقليص أوقات فراغهم. ومع مواصلة السوق العالمية تشديد قبضتها، ومضاعفة الشركات متعددة الجنسيات حركيتها، يكون لزامًا،

وعلى نحو شديد الحسم ربما، على أي بنية أساس عادلة أن تكون إحدى سماتها المفتاحية كامنة في قدرتها على توليد ما يكفي من الولاء لدى الأكثر تأهيلًا. ففي غياب مثل هذا الولاء ستضطر البلدان، بغية الحفاظ على الأكثر تأهيلًا، الى الانخراط في تنافس ضريبي مدمر يؤدي إلى مضاعفة التفاوت الكلي وتتفيه توقعات الأسوأ حالًا في جميع البلدان، وصولًا إلى مستويات أدنى بما لا يقاس مما كانت محتملة لو لم يكن ثمة خوف من الحركية الأنانية العابرة للحدود القومية لدى ذوي المهارات العالية.

هناك، إذًا، نوع من البديل الرولزي لكل من الكمالية والفراغ، لكل من مبدأ اختلاف ذائب في بوتقة عقيدة أخلاقية شمولية معينة وآخر شلّته الانتهازية الفردية. يمكن للبديل أن يبقى متركزًا، حصريًّا، على المؤسسات، إلا أن عليه ألا ينسى أن من شأن المؤسسات أن تكون ذات تأثير قوي في الدوافع الفردية. عليه، على البديل، من دون تجاوز القيود المفروضة من المبدأين الأولين، ألا يتهرب من الإقدام الصارم على تصميم مؤسسات ترعى مزاجًا يقوم على التضامن والعمل والنزعة الوطنية بالفعل - ليس، بالطبع، بسبب الجودة الفطرية المتجذرة لحياة مستلهمة من مثل هذا المزاج، بل بسبب قيمته الأداتية الحاسمة على صعيد تمكين الآفاق المستقبلية الحياتية لشاغلي أسوأ مواقع المجتمع من الازدهار.

خلاصة

لم يهدف هذا الفصل إلى طرح تقويم شامل لمبدأ الفرق، بل إلى مجرد وضع النقاط على حروف مضمونه الجوهري، وإلى استعراض بعض الاعتراضات الرئيسة التي أثارها، وإلى إماطة اللثام، في الطريق، عن عدد من التفسيرات التي حظي بها، وهي تفسيرات أو تأويلات مساواتية إلى هذا الحد أو ذاك، ذات توجهات عملية بهذا القدر أو ذاك، ومحدودة الأفق كثيرًا أو قليلًا. هاكم في ما يلي تكرارًا للنقاط الرئيسة:

1. **المعيار** - من المؤكد أن المؤسسات العادلة، كما يميزها مبدأ الفرق، تشترط ما هو أكثر بكثير من مجرد صيرورة الأسوأ حالًا في وضع أفضل مما

كان يحتمل أن يكونوا فيه في غياب سائر ألوان التفاوت. وألوان التفاوت التي تسمح بها المؤسسات العادلة يجب أن تؤدي إلى تحسين وضع الأسوأ حالًا قدر الإمكان واقعيًّا. ولكن، هل تقوم المؤسسات بإلغاء أي تفاوت لا يؤدي إلى تحسين وضع الأسوأ حالًا، أم هي تكتفي بإلغاء تلك التي تجعلها أسوأ فقط؟ يقول رولز بأنها تفعل الأمرين، غير أن عليه أن يقول بالاحتمال الثاني. وإذا ما وقع اختيار على هذه الطبعة الأقل مساواتية، فإن مَدَّ مبدأ الفرق جذريًّا عبر الأجيال والأمم - وهو خيار يلغيه رولز لمصلحة مبادئ أقل مساواتية بكثير - من شأنه أن يصبح أكثر انطواء على معنى مما هو دون ذلك.

2. أحجية التوزيع - الرائز الموظف لصوغ مبدأ الفرق يستخدم لائحة مكاسب اجتماعية واقتصادية. إلا أن ما يتعين تعظيمه ليس، بطريقة مساواتية الحصائل، الحد الأدنى المتحقق، بل بالأحرى، بطريقة المساواة في الفرص، الحصة المتوقعة للموقع الاجتماعي المتاح للأقل حظًّا. ومع قائمة رولز الأولية للمكاسب الاجتماعية والاقتصادية، فإن نمط المشروع التوزيعي الذي يفضله مبدأ الفرق هو نمط دخل حد أدنى مضمون، إذا فُهم، كما لا ينبغي أن يُفهم، من منطلق حصص محققة؛ ولا يلبث أن يصبح مشروع دعم التشغيل، إذا فهم كما يجب أن يُفهم، من منطلق توقعات. وإذا ما أُضيف وقت الفراغ إلى المكاسب الاجتماعية والاقتصادية، كما اقترح رولز لاحقًا على نحو معقول، فإن الفرضية القوية تنتقل من الدخل المضمون إلى توفير برامج دعم التشغيل الذي يعزوه المرء إلى تفسير الحصص المحققة. أما إذا أقدم المرء، كما يجب أن يفعل، على تبني التفسير المستند إلى التوقعات، فإن الاختيار بين نمطي المشروعات يكون متوقفًا، بشكل حاسم، على تحديد أدق للائحة مع بعض الاحتمالات التجريبية.

3. الأدوات - أخيرًا، ما هي الأدوات التي يمكن استخدامها شرعًا لرفع مستوى توقعات الأسوأ حالًا؟ إن أولوية المبدأين الآخرين تستبعد بعض الأدوات التي من شأنها أن تتصادم مباشرة مع الحريات الأساسية أو حظر التمييز. ولكنها تؤدي، قبل كل شيء، إذا ما اعتُمدت بدقة، إلى جعل الموارد المتوفرة لمبدأ الفرق تتضاءل إلى لا شيء، نظرًا إلى أن كلفة فرص هذه الموارد،

في ضوء ما يمكن القيام به لتحقيق المبدأين الأولين على نحو أفضل، ليست صفرًا في أي من الأوقات. لا شيء إلا تفسير ألطف للأولوية يمكن أن ينقذ مبدأ الفرق من التفاهة العملية. أمّا إن كانت المؤسسات هي وحدها الملزمة بالاقتداء بمبدأ الفرق، أم أن السلوك الفردي أيضًا ملزم بالشيء نفسه، فتلك مسألة مركزية ثانية. قد يكون توصيف رولز الأصلي للمجتمع الحسن التنظيم يفضي إلى التفسير الثاني، الأكثر تماسكًا. إلا أن كتاباته الأحدث تؤكد التركيز المؤسّسي. عندئذ ستقوم المؤسسات العادلة بتشجيع تفاوتات أكثر مما يمكن للأمر أن يكون عليه لو عُدّت النزعات الفردية مسلمات.

وهكذا، فإن مبدأ الفرق يتجلى في أثواب متنوعة كثيرة تبعًا لخيارات ذات أبعاد كثيرة. بعض هذه الخيارات أقدمَ عليها رولز بوضوح، واتساق، وعلى نحو صائب. ووفق أبعاد مهمة أخرى، فإن خياراته ليست واضحة جدًّا و/أو متسقة و/أو واضحة الصواب. واستنادًا إلى نوعية الخيارات المعتمدة، يكاد المرء لا يصل إلى أي تفاوت عادل أو كمية هائلة. واستنادًا إلى الخيارات المعتمدة، مرة أخرى، يصل المرء إلى مبدأ لا ينطوي على معنى ذي شأن إذا ما طُبق على نطاق عالمي، أو مبدأ سيغدو، بدلًا من ذلك، مع قيام العولمة بإذابة البشرية تدريجيًّا في بوتقة شعب واحد (معقول التعددية)، المرجع المحوري لمناقشة العدالة الكوكبية، لا العدالة الوطنية - القومية المتزايدة تهالكًا باطراد.

الفصل السادس

المساواة الديمقراطية
مساواتية رولز المعقدة

نورمان دانيالز

1. ثلاثة تحديات مساواتية للمساواة الديمقراطية

ليست المساواتية فكرة واحدة، بل هي كثرة أفكار، لوجود سلسلة طويلة من ضروب المساواة ودرجاتها يستطيع الناس الدفاع عنها والاستمرار في زعم أنهم مساواتيون. ومساواتية رولز مركَّبة في ما تشترطه، لأن «المساواة الديمقراطية» عنده تستند إلى ثلاثة مبادئ عدالة تتفاعل في ما بينها وتتبادل التقييد. المساواة الديمقراطية مركبة أيضًا في تبريرها، لأنها محرَّضة بعدد غير قليل من الأفكار المساواتية المتمايزة التي يجب دفعها إلى التكامل بطريقة قابلة للتبرير. ومهمتنا في ما يلي إنْ هي إلا التوصل إلى فهم أفضل لهذه النظرة المساواتية المركبة عبر النظر في ثلاثة تحديات منتصبة في وجهها. دعوني، أولًا، أقدم بيانًا موجزًا عن أفكارها الرئيسة.

تضمن المساواة الديمقراطية حريات أساسية متساوية للمواطنين، بما فيها استحقاق الحريات السياسية[1]، بموجب مبدأ رولز الأول.

(1) يمكن رؤية استحقاق الحرية بوصفها القدرة على ممارستها بنجاح. انظر: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 204, and *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 179,

انظر أيضًا: John Rawls, *Political Liberalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), = pp. 324-331.

أما مبدؤه الثاني فيتألف من مبدأين يحددان مدى كون منافع التعاون الاجتماعي «متاحة للجميع» وعاملة «لمصلحتهم جميعًا من دون استثناء». وضمانها للمساواة المنصفة بالفرص يشترط ألا نكتفي بالحكم على الناس في ما يخص الوظائف والمناصب من منطلق مواهبهم ومهاراتهم المعنية، بل أن نبادر أيضًا إلى استحداث معايير مؤسسية للتصويب بالنسبة إلى احتمال تدخل عوامل طبقية، وعنصرية، وجنسية، في مسار التطور الطبيعي لجملة المواهب والمهارات القابلة للتسويق. فمبدأ الفرق يحصر ألوان التفاوت بتلك العاملة أعظميًا لمصلحة الجماعات الأسوأ حالًا. يُضفي رولز الأولوية على حماية الحريات الأساسية مقابل المبدأين الآخرين، وعلى المساواة بالفرص مقابل مبدأ الفرق. وحسب افتراضات تجريبية معقولة، فإن هاتين الأولويتين تشكلان تقييدًا ذا شأن للتفاوتات الجائزة.

إن المساواة الديمقراطية، لأنها تجيز تفاوتات معينة وتدين أخرى، يجب أن تشتمل على نهج يحدد متى تكون الجماعات متساوية أو متفاوتة بطرائق ملائمة. وبالنسبة إلى رولز، فإن التفاوتات هي بين أعضاء ممثلين لفئات اجتماعية، مثل فئة عمال مهارات دنيا أو مدراء مؤسسات، أو أعضاء جماعات إثنية أو عنصرية مختلفة. والتركيز على الجماعات يعكس نظرة رولز التي تقول إن مبادئ العدالة تحكم «البنية الأساس» للمجتمع، أي مؤسساته الاجتماعية الرئيسة، مثل «الدستور السياسي وجملة الترتيبات الاقتصادية والاجتماعية الرئيسة». لهذه المؤسسات تأثيرات «عميقة» في الناس لأنها «توزع حقوقًا وواجبات أساسية»، وتحسم مسألة «تقسيم فوائد التعاون الاجتماعي»[(2)]. كذلك يعكس التأكيد على الجماعات والفئات السياق التاريخي للنضال في سبيل المساواة التي ظلت على الدوام متجذرة في عمق مطالب الجماعات، وبقيت دائبة، عبر ذلك النضال، على التأثير في مضمون ثقافتنا الديمقراطية.

= قارن بـ: Norman Daniels, «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty,» in: Norman Daniels, ed., *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice* (New York: Basic Books, 1975), pp. 253-281.

(2) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 7-8, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 6-7.

يجري رَوْزُ ألوان التفاوت بوساطة «فهرس [لائحة] الخيرات الاجتماعية الأولية». ويشتمل هذا الفهرس على حقوق وواجبات، وصلاحيات وفرص، ودخل وثروة، وعلى جملة الأسس الاجتماعية لاحترام الذات[3]. ويمكن النظر إلى الخيرات الأولية على أنها «حاجات» المواطنين[4]. يمكّننا الفهرس من التحقق علنًا من توقعات الناس الحياتية القائمة على امتلاك الوسائل كلية الأغراض - الخيرات الاجتماعية الأولية - الضرورية لتطوير وممارسة صلاحياتهم وقدراتهم الأخلاقية بوصفهم أشخاصًا، وللاضطلاع بأدوارهم بوصفهم مواطنين. ومقياس توقعات مدى الحياة هذا مختلف اختلافًا واضحًا عن مقياس الرفاه أو الإشباع الذي يستخدمه النفعيون[5]. وتبسيطًا لمشكلة رَوْز حاجات المواطنين في التركيب الأولي للنظرية، يفترض رولز أن جميع الناس فعالون طوال أعمار كاملة[6]. افتراضيًّا، يقوم رولز، إذًا، بشطب المرض، والعجز، والموت المبكر بوصفها أسبابًا للتفاوت. في القسم3، أزيحُ هذا الافتراض وأوسّع نطاق النظرية لتمكينها من مقاربة جملة هذه المشكلات التي يزخر بها عالم الواقع.

لمّا كانت مبادئ العدالة الثلاثة من اختيار طبعة رولز لنوع من العقد الاجتماعي، فإنها تشكل منطلقات تعاون يستطيع الجميع أن يتوافقوا على أنها منصفة ومعقولة. وهي، معًا، تُطمئن الناس إلى أن «حاجاتهم»، بوصفهم مواطنين أحرارًا متساوين، ملبّاة. وتلبية بعض حاجات المواطنين تشترط التوفير المتساوي لخيرات أولية معينة، مثل الحريات الأساسية والفرص. لعلنا نستطيع تلبية حاجات أخرى، كحاجتنا، مثلًا، إلى الدخل والثروة، على نحو أفضل، إذا ما أُجيزت تفاوتات معينة، شرط أن تكون في خدمة مصلحة الجميع وبعيدة عن تقويض أسباب حماية الحريات والفرص. وبعد أن تلبّى هذه الحاجات،

---

(3) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 62, and *A Theory of Justice* (1999), p. 54.

(4) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 180-190.

(5) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 94, and *A Theory of Justice* (1999), p. 80.

(6) Rawls, *Political Liberalism*, p. 183; also «Social Utility and Primary Goods,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 368.

يتوفر الجميع على القدرات اللازمة للاضطلاع بأدوارهم بوصفهم مواطني نظام ديمقراطي أحرارًا ومتساوين.

يتمتع الناس بطاقتين أو قوتين أساسيتين تضفيان عليهم العقلانية والمعقولية(7). حيث تتجلى عقلانيتهم بقدرتهم على تأمل، واختيار، ومراجعة غاياتهم أو أهدافهم في الحياة، كما على اعتماد وسائل ملائمة لبلوغها. وهم معقولون أو عقلاء بمعنى تحليهم بنوع من الإحساس بالعدالة؛ ففي ظل الظروف الاجتماعية الطبيعية يجترح الناس مهارة في الحكم على مدى كون الأمور عادلة أو ظالمة، ويرغبون في التصرف وفقًا لذلك، وجعل الآخرين يحذون حذوهم(8). إن تلبية حاجاتهم على أنهم مواطنون أحرار ومتساوون تعني أن الناس يتوفرون على قابلية ممارسة هاتين الطاقتين الأخلاقيتين وتطويرهما من الألف إلى الياء.

تتعرض المساواة الديمقراطية للانتقاد من الضفتين: اليمنى، لدعوتها إلى ما هو أكثر مما ينبغي من الحرية، واليسرى، لدعوتها إلى ما هو أقل. إنها، بنظر كثيرين، مفرطة في مساواتيتها. فأي مجتمع ملتزم بمبادئها - مبادئ المساواة الديمقراطية - الثلاثة من شأنه ربما أن يضمن للناس قدرًا أكبر من المساواة مقارنة بما يتوفر في أي مجتمع نراه من حولنا اليوم - بما في ذلك حتى دول الرفاه الاجتماعي الأكثر مساواتية. وبالنسبة إلى الحرياتيين، تتورط المساواة الديمقراطية، على نحو غير مقبول، في مقايضة الحرية (ورفاه بعضهم) بالمساواة. وهي، بنظر نفعيين كُثر، تنزلق إلى التضحية بفائض الرفاه على مذبح ضمانات المساواة (والحرية).

ثمة آخرون يرون مساواتية المساواة الديمقراطية شائهة، تعاني من الخلل. وإذ يستحضرون في الغالب آراء رولز بالذات، يجادلون قائلين إنها تخفق في توفير ما يكفي من الحماية للمساواة، أو للصنف الصحيح من المساواة.

---

(7) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 19, and *A Theory of Justice* (1999), p. 17.

(8) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 46, and *A Theory of Justice* (1999), p. 41.

ولتحسين فهمنا ما يميز في رواية رولز المعقدة قصةَ المساواة الديمقراطية، نعكف على معاينة ثلاثة تحديات يسوقها نقاد المساواتية على النحو الآتي.

ينتصب التحدي الأول في وجه المبدأ الثاني ولا سيما في وجه مبدأ الفرق وما يجيزه من تفاوتات. ومع أن رولز لا يكف عن شجب التعسف الأخلاقي للمصادفات الاجتماعية والطبيعية بقوة دفاعًا عن المبدأ الثاني، فإن مبدأ الفرق لا ينجح، في أحسن الأحوال، إلا في «تخفيف» ذلك التعسف ويبقى عاجزًا عن تصويب آثار تلك المصادفات الطارئة. فمن شأن مبدأ مساواتي أكثر فاعلية أن يشترط تعويضًا عن أي بؤس أو ضرر غير مختار نتعرض له[9]. غير أن مناشدة تعسف طوارئ المجتمع والطبيعة هذه إن هي إلا واحدة بين أفكار مساواتية غير قليلة كامنة في المساواة الديمقراطية. ومن شأن تحقيق التكامل السليم بين هذه الأفكار أن يفضي إلى مبادئ رولز الثلاثة، في حين أن المبدأ البديل سيكون خائبًا بالفعل في حماية قدرات المواطنين.

ينتصب التحدي الثاني في وجه منهج رولز في رَوْز التفاوت. إن لائحة الخيرات الاجتماعية الأولية تركز على الموارد، ولكن المرضى أو العجزة، مثلًا، لا يستطيعون ترجمة تلك الموارد إلى قدرات [قابليات] مثل الآخرين. وبتركيزها على «المجال» الخطأ، أي على الموارد بدلًا من القدرات (أو الحرية الإيجابية) ليكون المرء ما يختاره هو، تخفق اللائحة في إلقاء القبض على تفاوتات مهمة بالنسبة إلى العدالة[10]. غير أن هناك، على أي حال، طريقة طبيعية لتعديل خيرات رولز الأولية بما يؤدي إلى توفير إمكان توسيع دائرة نظريته لتصبح شاملة كلًا من المرض والعجز؛ كذلك يفضي فعل ذلك، من دون توقع، إلى زيادة قوة النظرية في ضوء عمل حديث متركز على المحدِّدات الاجتماعية للصحة. وبعملية التوسيع هذه نجد أن نظريتي رولز وسِن تنزعان إلى الاندماج في تركيزهما على قدرات المواطنين.

(9) Rawls, *A Theory of Justice* (1999); Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies,* vol. 54 (1988), pp. 79-95, and G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice,» *Ethics,* vol. 99 (July 1989), pp. 906-944.

(10) Amartya Sen, «Equality of What?» in: S. McMurrin, ed., *Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980), vol. 1.

أما التحدي الثالث، فذو علاقة بمدى مبادئ رولز. إنه يقوم على الزعم بأن خيارات السوق والمصلحة العائلية للأفراد ستقوض الانصياع الصارم لمبادئ العدالة، ما لم ننفض أيدينا من نظرة رولز التي تقول إن مبادئ العدالة لا تنطبق إلا على المؤسسات الأساسية. أما القوة المساواتية الكاملة لمبدأ الفرق فلا يمكن تحقيقها إلا إذا استحدثنا «مزاج» عدالة يتولى حكم ما يراه رولز خيارات خاصة ويفرض قيودًا قاسية على المطالبة بحوافز أنانية[11]. وأنا أزعم أن رولز، إذ يترك مجال الاختيار للأفراد، كما يفعل، ينجح في توحيد أفكار مفتاحية يتعين على العدالة استيعابها، كما يُبقي لنا أساليب ملائمة لتقويم تأثير هذه الخيارات الفردية.

كلٌّ من هذه التحديات - مبادئ خاطئة، ومجال خاطئ، ومدى خاطئ - ينكبّ على ملمح مركزي من ملامح المساواة الديمقراطية. كلٌّ منها يورد بعضًا من أفكار رولز الخاصة ليبين أن وضعه غير مستقر ولا بد من دفعه في اتجاه مساواتي أكثر، أو مختلف. والتصدي لهذه التحديات يبقى، إذًا، جزءًا من خطاب قائم على الدفاع عن تماسك المساواة الديمقراطية وكفايتها.

2. المساواة الديمقراطية والطوارئ الاعتباطية أخلاقيًا

لماذا مساواة «ديمقراطية»؟

يستحدث رولز عبارة «مساواة ديمقراطية» لعنونة الطريقة الخاصة التي تعتمدها المساواة المنصفة في الفرص ومبادئ الفرق لجمع هاجسين متمايزين، هما تحديدًا، هاجس بقاء المواقع الاجتماعية ومكاسبها «متاحة للجميع»، وهاجس عملها لخدمة «مصلحة كل واحد»[12]. ولبيان أن هذين المبدأين

(11) G. A. Cohen, «Incentives, Inequality and Community,» in: G. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992), vol. 13, pp. 263-329; «The Pareto Argument for Inequality,» in: Ellen Paul, Fred Miller, and Jeffrey Paul, eds., *Contemporary Political and Social Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995), pp. 16-85, and G. A. Cohen, «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, no. 1 (Winter 1997), pp. 3-30.

(12) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Sections 12 and 13.

ليسا خيارين «شاذين» أو «غريبين» أقدم على اعتمادهما متعاقدوه الاجتماعيون العقلانيون، بل هما، بالأحرى، متناسبان مع قناعاتنا الأخلاقية، يجادل رولز، حدسيًّا، من خارج وضع العقد، قائلًا إنهما يعاملان «كل واحد بوصفه شخصًا أخلاقيًّا» بطريقة «لا تؤدي إلى تقدير حصص الناس من منافع التعاون الاجتماعي تبعًا لأرصدتهم الاجتماعية أو حظوظهم في اليانصيب الطبيعي»[13]. وبالتحديد، يجادل رولز أن عبارة «متاح للجميع» يكون التقاطها حدسيًّا على نحو أفضل عبر المساواة المنصفة في الفرص بدلًا من مجرد المساواة الشكلية لها (أو «المهن المتاحة للموهوبين»)، لأن توفير التعليم العام مع تدخلات أخرى تخص مرحلة الطفولة، أفضل تصويبًا للطوارئ الاجتماعية «المتعسفة أخلاقيًّا». وبالمثل، فإن مبدأ الفرق، لأنه يعطي الأولوية لمصالح الفئات الأسوأ حالًا، يكون أفضل تصويبًا للطوارئ الطبيعية، مثل الافتقار إلى المواهب أو المهارات الطبيعية، من مبدأ الكفاءة الذي لا يعطي مثل هذه الأولوية لذوي الحظوظ الأسوأ في اليانصيب الطبيعي[14].

ثمة خطآن تأويليان تعاني منهما هذه الفقرات الحاسمة. أولًا، قد نبدو قادرين على فهم مغزى «المساواة الديمقراطية» بمجرد الرجوع إلى المبدأ الثاني، لأن رولز يقدم العبارة عنوانًا للمبدأين المؤلفين له. أعتقد أن ذلك خطأ. فمغزى المساواة الديمقراطية يشترط الرجوع إلى جميع مبادئ العدالة الثلاثة، والنعت لا يمكن فهمه من دون تلك المرجعية الأرحب. ليس ثمة ما هو «ديمقراطي» تحديدًا حول المضمون المساواتي للمبدأ الثاني مأخوذًا وحده. غير أن ذلك المضمون مهم وظيفيًّا كي نمارس حقوقنا، وحرياتنا،

---

(13) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 75 and *A Theory of Justice (*1999), pp. 65.

(14) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 67-75, and *A Theory of Justice (*1999), pp. 59-65.

يستخدم رولز عبارة «مبدأ الكفاءة» بديلًا من فكرة أمثلية باريتو؛ يكون أيُّ تشكلٍ كفؤًا، إذًا، حين لا يمكن جعل أحد فيه أفضل حالًا من دون جعل أحدهم أسوأ حالًا. ومن شأن أي صوغ قوي للمبدأ أن يمنع عمليات التحويل من أغنياء إلى فقراء حتى إذا كان الترتيب الحاصل كفؤًا أيضًا؛ ومن شأن صوغ ضعيف أن يبيح خيارات بين ترتيبات كفوءة. إن الخيارات من ترتيبات كفوءة ستبقى بعيدة عن ضمان جعل من هم في أسوأ الأحوال ذوي أولوية كما يشترط مبدأ الفرق.

وواجباتنا بوصفنا مواطنين أحرارًا متساوين. ومن شأن حماية المساواة على نحو أضعف مما هو وارد في المبدأ الثاني أن تتعارض مع حاجاتنا بوصفنا مواطنين متساوين. يلاحظ رولز أن «غاية العدالة الاجتماعية» هي «تعظيم قدر الحرية المتساوية التي يتقاسمها الجميع بالنسبة إلى الأقل انتفاعًا من المشروع الكامل»[15]. والنعت «ديمقراطي» يشير إلى الترابط بين المبدأين الثاني والأول ودورهما المشترك في تلبية حاجاتنا بوصفنا مواطنين.

يبقى هذا الترابط، أيضًا، ملمحًا مدهشًا من ملامح استراتيجية التبرير عند رولز. إذ يمكننا أن نقارن فهمًا ضيقًا للديمقراطية السياسية، فهمًا مركزًا على حقوق وحريات معينة، بفهم أرحب وأوسع تعكسه فكرة توافق مواطنين أحرار ومتساوين على شروط التعاون المنصف. فاستراتيجية عقد رولز الاجتماعي هادفة إلى بيان أن الفكرة الأوسع لا تكتفي بتوفير التسويغ المنطقي الأفضل للفهم الأضيق، بل هي منطوية على مضامين محددة حول تفاوتات مسموح بها ظلت المنبع الرئيس للجدل والسجال داخل المدرسة الليبرالية السياسية. المساواة الديمقراطية تشير إلى وحدة هذه الأفكار[16].

أما الخطأ التأويلي الثاني فهو الاستنتاج الذي يقول إن الفكرة النواة الكامنة في المساواة الديمقراطية هي رفض الاعتباطية الأخلاقية لـ «الحظ الأعمى»[17]. وذلك استنتاج خاطئ. ما من فكرة مساواتية منفردة تؤدي ذلك الدور. يضاف إلى ذلك أن استفراد الاعتباطية الأخلاقية للطوارئ المحتملة من بين جملة الأفكار المساواتية الأخرى التي يذيبها رولز في بوتقة خطابه التعاقدي، دفاعًا

---

(15) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 205, and *A Theory of Justice* (1999), p. p. 179,
قارن مع: Rawls, *Political Liberalism*, p. 326.
لا يرمي رولز إلى «حرية إيجابية» بالمباشرة التي يرمي إليها بِرن (قارن مع Daniels, «Equal Liberty»)، ولكن اهتمامه بها ظاهر في هذه الفقرة؛ انظر أيضًا: Section 3, p. 351.

(16) Joshua Cohen, «Democratic Equality,» *Ethics*, vol. 99 (July 1989), pp. 727-751.

(17) Ronald Dworkin: «What is Equality? Part I: Equality of Welfare,» *Philosophy & Public Affairs*, vol. 10 (Summer 1981), pp. 185-246, and «What is Equality? Part II: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (Fall 1981), pp. 283-345.
انظر: G. A. Cohen, «Currency.»

عن مبادئه الثلاثة، يخاطر بتضليلنا وجعلنا نعتقد، خطأ، أنه ملتزم بطبعةٍ متطرفة للزعم الدائر حول الاعتباطية الأخلاقية، الأمر الذي من شأنه أن يتمخض، بالفعل، عن إبعادنا عن المساواة الديمقراطية.

تقوم المساواة الديمقراطية على جملة من الهواجس المساواتية

قد يقال إن الفكرة النواة في عقد رولز الاجتماعي هي وجوب كون الشروط الأساسية للتعاون الاجتماعي مقبولة لدى جميع المواطنين. هذه الفكرة التعاقدية نفسها مساواتية، لأن كلاً منا، حتى في هذا الصوغ العام، مشرَّع متمتع بحق النقض إزاء المبادئ التي يقترحها آخرون. وما يدعو للأسف أن هذا الصوغ العام للفكرة النواة سيكون موازيًا للنظر إلى العقد على أنه صفقة مقبولة لدى أطراف تحافظ على تفوقها التهديدي النسبي وقدرتها على المساومة. ومن شأن مثل هذه الصفقة أن تقحم على تحديد مبادئ العدالة تركة تفاوتات متجذرة ستحظى بالقبول على أنها مسلمات بداهية بدلًا من رؤيتها على أنها بحاجة إلى تبرير.

تجنبًا لهذه النتيجة، يصر رولز على أن شروط التعاون الاجتماعي يجب أن تكون مقبولة لدى جميع المواطنين «الأحرار والمتساوين»، كما يجب على حالة التعاقد أن تنمذج أو تمثل تينك الحرية والمساواة. وكما لاحظتُ في القسم 1، يعطف رولز قوتين أو قدرتين أخلاقيتين أساسيتين، عقلانيتنا ومعقوليتنا (أو الإحساس بالعدالة)، على هاتين الفكرتين الديمقراطيتين المفتاحيتين. إنها لمركزية في فكرة حريتنا قدرةُ كل منا على اجتراح ومراجعة خطة حياة عقلانية (أو تصور للخير). ونحن نقوم بذلك عبر ترسيخ التزامات أساسية معينة - أهدافنا وقيمنا - وحسم أمر الوسيلة المعتمدة لتنفيذ خطتنا[18]. ومركزيٌّ في فكرة مساواتنا أن يتحلى كل منا بقدرة على امتلاك إحساس بالعدالة يمكّننا من «فهم مبادئ العدالة المعقولة التي تحدد شروطًا منصفة للتعاون الاجتماعي،

---

(18) جزئيًا، هذه الكفاءة مؤسسة لحريتنا أو استقلالنا الذاتي (نؤكد التزاماتنا)؛ جزئيًا، تفسر أهمية الحرية بالنسبة إلينا لأن من شأن السعي إلى تحقيق غاياتنا أن يعني أقل إذا لم نستطع اختيارها أو تأكيدها.

وتطبيقها، والانطلاق منها»[19]. ومع أننا قد نتباين في قابلياتنا المحددة لرَوْز أمور العدالة، فإننا متوفرون طبيعيًا على القدرة اللازمة على امتلاك ما يكفي من الإحساس بالعدالة بما يوجب حصولنا على حقوق المواطنة والتزامنا بواجباتها. تقوم الفرضية المساواتية على أننا، جميعًا، متمتعون بهذه القدرات على درجات تكفي لعدّنا متساوين - اعترافًا ومشاركة - وإن كانت ثمة تفاوتات محتملة بين قابلياتنا لمحاكمة قضايا العدل أو الخير أو تأملها.

يتعين على أي عقد بين مواطنين أحرار ومتساوين، خلافًا لأي صفقة، أن يرسخ المساواة أساسًا ويبرر أشكال الانحراف عنها. ويجسد رولز المساواة أساسًا عبر فرض قيود على معرفة «حجاب الجهل» ودوافع المتعاقدين. فالمتعاقدون القابعون خلف حجابه لا يستطيعون أن يساوموا من موقع التفوق التهديدي، وإن بقوا قادرين عقلانيًا على متابعة ترتيبات هي الأفضل تلبية لحاجاتهم بوصفهم مواطنين. لا يمكنهم عقلانيًا أن يقبلوا أي تفاوتات إلا إذا كانت تجعل الأسوأ حالًا أقدر على تلبية مثل هذه الحاجات.

تتعزز المساواة الكامنة في علاقتنا بوصفنا مواطنين حين تُجعل أساسَ «مكوِّن اعترافي» (recognitional) لكل من العقد وحصيلته. ومن الأفكار المركزية الكامنة خلف تصميم رولز للعقد وجملة القيود التي يفرضها عليه، أننا نلتمس ما يدعوه «مجتمعًا حسن التنظيم»، مجتمعًا جرى ضبطه بمبادئ عدالة عامة هي محكمة الاستئناف الأخيرة في النزاعات حول شروط التعاون الاجتماعي[20]. وحين يُقْدِم أطراف في عقد رولز الاجتماعي على اختيار مبادئ العدالة، يتعين عليهم «أن يأخذوا في الحسبان كون عواقب تلك المبادئ معتَرَفًا بها تبادليًا، ومدى تأثير هذا في تصورات المواطنين لأنفسهم ودوافعهم التي تجعلهم ينطلقون في تصرفاتهم من تلك المبادئ»[21].

جراء اهتمامهم بالمساواة الاعترافية، يتعين على المتعاقدين، لدى

---

(19) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 103-104.

(20) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 4-5, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 4-5.

(21) Rawls, *Political Liberalism*, p. 104.

اختيارهم للمبادئ، أن يطمئنوا جميع المواطنين إلى أن شروط التعاون تديم شعورهم باحترام الذات. ودوام احترام الذات هذا مشروط بوجود أساس يمكّن كل واحد من الاعتراف بالآخرين والتجاوب معهم بوصفهم مواطنين متساوين. إن الأهمية الجذرية لحماية قابلية الجميع للانخراط في السيرورات الديمقراطية والحياة العامة، ولعدم الاكتفاء بمجرد طمأنة الناس إلى حقوق شكلية قد يُظن أنها خالية من أي معنى أو تأثير حقيقي، أهميةٌ مستمَدة من هذا الاهتمام بحماية مكوِّنات المساواة الاعترافية. لا بد للأفضل حالًا من الاحتفاظ بوعي حقيقة أن الأسوأ حالًا باقون شركاء متساوين وجديرين في عملية التنظيم الديمقراطي للمجتمع. كما لا بد للأسوأ حالًا من أن يستمروا في النظر إلى أنفسهم على أنهم متساوون جديرون - في المشاركة، وفي الفرص، وعلى صعيد حرصهم على متابعة غاياتهم - وإلا فلن يكونوا قادرين على الاحتفاظ بالاحترام لذواتهم كما بانخراطهم، إذًا: من المؤكد أن أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الإصرار على ربط شروط «المساواة الديمقراطية» بمبادئ العدالة الثلاثة كلها، وليس فقط بالمساواة المنصفة في الفرص ومبدأ الفرق، مستمد من أهمية هذه الفكرة المساواتية حول الأسس الاجتماعية لاحترام الذات مع ما لها من صدى روسّوي[22].

نستطيع الآن أن نرى، على نحو أفضل، الدور الذي يضطلع به استحضار رولز للاعتباطية الأخلاقية في دفاعه عن المساواة الديمقراطية. فليست هذه إلا فكرة مساواتية واحدة بين جملة أفكار تؤيد مبادئه، وإن لم تكن، بأي من الأحوال، الفكرة الكامنة الوحيدة أو المهيمنة. إن بعض الأفكار المساواتية التي ناقشناها للتو تكمن في مقاربة التعاقد نفسها، أو تفضي إلى قيود «معقولة» في الإجراء التعاقدي لاختيار المبادئ. وفي مناقشة المساواة الديمقراطية، يُقدَّم الزعم الدائر حول الاعتباطية الأخلاقية للمصادفات الاجتماعية والطبيعية بهدف مختلف. إنها فكرة حدسية، من المفترض أنها متداولة على نطاق واسع

(22) Joshua Cohen, «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, no. 3 (Summer 1986), pp. 275-97.

في ثقافتنا الديمقراطية، تتسق مع المبدأ الثاني في «توازن فكري»[23]. قد يتعين علينا أن نراجع العقد ودفاعه عن ذلك المبدأ إذا لم يأت «موازيًا» لهذا الحكم الأخلاقي المهم. كذلك يضطلع الزعم الدائر حول الاعتباطية الأخلاقية (كما يمكن أن يقال) بدور خلفي على صعيد تمكيننا من حسم مسألة ضرورة وجود حجاب جهل يمنع المتعاقدين من رؤية مدى تأثرهم الفعلي بتلك المصادفات.

ليس ثمة أي توسل صريح للاعتباطية الأخلاقية، أو أي أفكار مساواتية كامنة أخرى، في خطاب العقد بالذات. ويلوذ المتعاقدون، بدلًا من ذلك، باختيار هذا المبدأ وتفضيله على ذلك لسبب وحيد: هو أفضل تحسينًا لآفاقهم المستقبلية مدى الحياة، موزونة بميزان لائحة الخيرات الاجتماعية الأولية، في ظل القيود المعقولة المفروضة من خياراتهم. ويجادل رولز، على نحو شبه مباشر، أن من شأن المتعاقدين غير الحسودين أن يتصرفوا على نحو لاعقلاني إذا رفضوا التفاوتات التي هي في مصلحة الجميع. غير أن إظهار أن متعاقديه سيبادرون فعلًا إلى تفضيل مبدأ الفرق على مبدأ الكفاءة يتطلب ما هو أكثر. إذ يزعم رولز أن شروط الريبة المتجذرة بعمق في الأوضاع الأصلية التي أوجدها حجاب الجهل، جنبًا إلى جنب مع كون الرهانات عالية جدًّا، تحديدًا آفاقنا المستقبلية مدى الحياة، تعني أن مبدأ الاختيار العقلاني الملائم بالنسبة إلى المتعاقدين هو نوع من مبدأ «الفرق الأعظم». وهذا المبدأ يشترط تعظيم عائد الحد الأدنى أو الحالة الأسوأ[24]. فإذا كان رولز على صواب، فإن مبدأ الفرق يتفوق على مبدأ الكفاءة، لأنه يعطي الأولوية لجعل الأسوأ حالًا جيدي الأحوال قدر الإمكان.

يجب هنا أن أتجاهل التفصيل اللافت الموجود في خطابات رولز

---

(23) يجب تقييد العقلانية بالمعقولية إذا أردنا أن يكون العقد منصفًا للجميع فنحافظ على الفكرة المحرضة لـ «العدالة كإنصاف [إجرائيًا]». للاطلاع على مناقشة أشمل للتوازن الفكري في كل من نظرية وليبرالية انظر: Norman Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice* (New York: Cambridge University Press, 1996).

(24) John Rawls, «Some Reasons for the Maximin Criterion,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 225-231.

دفاعًا عن المبادئ الثلاثة جميعًا، جنبًا إلى جنب مع الجدال الواسع المحيط بالاشتقاق الفعلي للمبادئ الثلاثة، ولا سيّما مبدأ الفرق[25]. لست بصدد تقويم تلك الخطابات، بل أريد طرح الفكرة المتواضعة التي تقول إن جملة من الأفكار المساواتية المفتاحية إضافة إلى توسل الاعتباطية الأخلاقية تؤدي دورًا في إنشاء الوضع التعاقدي والخطابات الملائمة فيه. وتقوم المساواة الديمقراطية باحتضان المبادئ الثلاثة جميعًا، وتتولى عبر هذا الاحتضان عكس وتوحيد جملة هذه الأفكار المساواتية غير القليلة. لا يساوَم على العدالة بهذا التوحيد؛ بل يجري التأسيس لها عليه.

التخفيف من الاعتباطية الأخلاقية لمصادفات معينة

قبل تناول النقد الذي يقول إن المساواة الديمقراطية تكتفي بالتخفيف من العشوائية الأخلاقية، ولكن من دون استئصالها، من المفيد الوقوف على المدى الذي تبلغه المساواة المنصفة في الفرص ومبدأ الفرق على هذا المسار مقارنة بالبدائل التي يصر رولز على شجبها.

أيُّ مبدأ سيطمئننا إلى أن المواقع والمكاسب متاحة للجميع على نحو ملائم حدسيًّا؟ مع تطور الديمقراطيات الرأسمالية، ما لبثت الفكرة الإقطاعية التي تقول بأن على الولادة في طبقة اجتماعية أن تحدد الفرص، أن باتت غير مقبولة أكثر فأكثر. وأول اقتراب من مبدأ أفضل يحكم الفرص إنما يدعو إلى شعار: «أتيحوا المهن للموهوبين» [المهن للمواهب][26]. حين تكون المهن متاحة للموهوبين نحكم باستحقاق الناس الوظائف والمناصب وفقًا لما يظهرونه من مواهب ومهارات فعلية، لا بحسب ميزات غير ذات علاقة،

---

(25) بعض الخلاف تغذيه صياغات رولز المختلفة لمبدأ الفرق؛ وبعضه يأتي من تعقيد فرضيات أخرى داخلة في خطابه مثل «الربط المسلسل» و«الترابط الوثيق»، (Rawls, A *Theory of Justice*, Sec. 13)؛ بعض ثالث مترتب على معارضة إيلاء أولوية قوية للأسوأ حالًا بصرف النظر عن الفوائد الضائعة على الآخرين ومن دون النظر إلى مدى تحسن أحوال الأسوأ حالًا. للاطلاع على مناقشة مفيدة، انظر: Andrew Williams, «The Revisionist Difference Principle,» *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 25 (June 1995), pp. 257-282

(26) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 65 ff., and *A Theory of Justice* (1999), pp. 57ff.

كالخلفية الطبقية، أو العرق، أو الجنس، أو الميل الجنسي، أو الارتباطات العائلية. هذه الفكرة هي نواة التشريع المعادي للتمييز.

ونحن، في المجتمع الأميركي، بتاريخه العنصري الطويل، تمامًا كما في مجتمعات أخرى ذات تواريخ تمييز عنصري وطبقي جامد، نعرف أن من شأن ممارسات اجتماعية معينة أن تفضي إلى طيف مشوَّه ومتخلف من التوقعات، والمواهب، والمهارات، حتى بعد حظر التمييز قانونًا. تصح هذه الفكرة نفسها على المواقف المنحازة جنسيًّا، تلك المواقف ذات الجذور الثقافية والدينية العريقة. وإذا حكمنا على الناس بالانطلاق فقط من مبدأ «المهن للمواهب» باقين، ظاهريًّا، على «الحياد» العرقي والجنسي، فقد نبقى مع الآثار القوية للممارسة غير المنصفة والمصادفات الاجتماعية الاعتباطية أخلاقيًّا. لذا، فإن الهاجس الذي يدفعنا إلى احتضان مبدأ إتاحة المهن للمواهب بالذات لا يلبث أن يوصلنا إلى مبدأ أقوى.

يتولى مبدأ المساواة المنصفة في الفرص معالجة هذه الهموم عبر اشتراط تدابير مؤسسية تعويضية ووقائية. ووفقًا لرولز، يقدم التعليم العام إحدى الطرائق لاختزال تأثيرات الخلفية العرقية والطبقية إلى الحدود الدنيا. من المؤكد أن على رولز أن يعني نوعية من التعليم العام أعدل وموحدة أكثر مقارنة بما هو موجود في الولايات المتحدة حيث يؤدي التمايز السكني والنفوذ السياسي غير المتساوي، واقعيًّا، إلى تفاوتات أساسية بين أفضل المدارس في الضواحي الراقية التي تعلم أطفال الأغنياء من البيض، وأسوأ المدارس الريفية والمدينية التي يتعلّم فيها الفقراء من أبناء وبنات الأقليات والبيض. فتكون النتيجة متمثلة بمساهمة المدارس في مضاعفة، لا في اختزال، الفروق الطبقية والعنصرية[27]. وحتى لو توفرت لنا مدارس عامة أكثر عدلًا، فإن من شأن المساواة المنصفة في الفرص أن تتطلب أيضًا برامج موجهة إلى التدخل التعليمي المبكر بالنسبة إلى أطفال ما قبل المدرسة، مثل برنامج الـ «هد ستارت» (Head Start)، أو برامج

(27) تتجاوز القضية التمويل البسيط للمدارس، لأن مواصفات الأحياء - سكن، آفاق عمل، فصل فعلي، نفوذ سياسي ومشاركة - يضاعف أي فروق في تمويل التعليم المحلي.

الرعاية النهارية الشاملة الموجودة في بعض البلدان الأخرى. كذلك يمكن لبرامج الرعاية النهارية أن تكون مطلوبة لتوفير مساواة منصفة بالفرص للنساء.

ليست المصادفات الاجتماعية، مثل المواقع الطبقية أو العنصرية، بالمصادفات الاعتباطية أخلاقيًّا الوحيدة التي تستطيع أن تقرر فرصنا في الحياة. ثمة يانصيب طبيعي للمواهب والمهارات، وللسمات الحفزية ضمنًا، مثل التصميم والاجتهاد، يساهم أيضًا بصوغ آفاقنا المستقبلية في الحياة، حتى مع افتراض وجود المساواة المنصفة في الفرص. لا شك في أننا قد نستحق بعض الثناء على الطريقة التي نعتمدها في تطوير وممارسة مواهبنا ومهاراتنا القابلة للتسويق، وفي أننا قد نحصل على توقعات مشروعة حول ما نحن جديرون به جراء مواهبنا ومهاراتنا لدى اتباعنا قواعد يضعها مشروع اجتماعي معين، غير أننا لا نستحق (ولسنا مسؤولين عن) نتائج سحب اليانصيب الاجتماعي والطبيعي المركب التي تساهم كثيرًا في قدراتنا[28].

يخلص رولز إلى استنتاج أن الحدس نفسه الذي يجعل المساواة المنصفة في الفرص أكثر جدارة بالترحيب من مبدأ «المهن للمواهب» يؤدي أيضًا إلى جعل مبدأ الفرق أكثر جدارة بالترحيب من مبدأ الكفاءة. فمبدأ الفرق أفضل تخفيفًا، وإن من دون استئصال، للتأثيرات المتعسفة ليانصيب المواهب والمهارات الطبيعي والاجتماعي المركب. وأي تفسير قوي لمبدأ الكفاءة من شأنه أن يحول دون انتقالنا من ترتيب كفوء (حتى إلى آخر كفوء بالمثل) إذا كان ذلك سيؤدي إلى جعل الأغنياء أسوأ حالًا، مهما كانت المكاسب بالنسبة إلى الفقراء. من الواضح أن مبدأ الفرق، الذي يشترط جعل الأسوأ حالًا في أفضل حال ممكن مقارنة بترتيبات بديلة، أفضل حماية لأولئك الذين يُحتمل أن يكونوا الأفقر مهارات ومواهب قابلة للتسويق مقارنةً مع هذه الطبعة من مبدأ الكفاءة. فحتى أي أضعف طبعة لمبدأ الكفاءة تسمح بالاختيار بين ترتيبات كفوءة قد لا تتطلب اختيارنا للترتيب الذي يجعل الأسوأ حالًا في أفضل حال ممكن.

---

(28) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 103-104,

انظر أيضًا: George Sher, *Desert* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

من شأن صيغ مختلفة لمبدأ الفرق أن تمنع، أو تشترط، أو تتيح مكاسب لفئات أخرى أفضل حالًا بدلًا من فئات أسوأ حالًا، إلا أن الجميع يتقاسمون فكرة أن من الواجب إعطاء الأولوية لجعل الأسوأ حالًا في أفضل حال ممكن. وعلى الرغم من الجدل السجالي الدائر حول هذين التفسيرين، واللايقين الذي يتركه حول مدى التفاوت الذي يسمح به مبدأ الفرق[29]، فإن هذا المبدأ يعني أن الأسوأ حالًا على صعيد المواهب والمهارات هم في أفضل وضع يستطيعون بلوغه. فبدلًا من «تسريب» مكاسب التفاوت «نحو الأسفل»، يخفف مبدأ الفرق من تأثيرات اليانصيب الاجتماعي والطبيعي عبر اشتراط حد أقصى من التدفق النازل.

يلاحظ رولز أن مبدأ الفرق يتعامل مع توزع المواهب والمهارات بوصفه ملكًا عامًّا[30]. هو لا يعني أن المجتمع «يملك» هذه المواهب والمهارات؛ بل الأفراد «يملكونها» بمعنى تمتعهم بحماية الحريات الأساسية. إنه يعني فقط أن الثمار التي يجنيها الناس من ممارسة مواهبهم محددة بهيكلية قواعد تجعل توزيع المواهب يعمل لمصلحة الجميع، مع إعطاء الأولوية لمن هم في الحال الأسوأ.

على الرغم من التخفيف، من الممكن لأصحاب المواهب والمهارات الأكثر رواجًا في السوق أن يصلوا إلى مواقع الفئات الأفضل حالًا، أما الخاسرون في هذا اليانصيب فقد يكونون بين الفئات الأسوأ حالًا. ويبقى مبدأ الفرق قاصرًا عن الارتقاء إلى مستوى «مبدأ تصويبي» هادف إلى تعويض الناس عن جميع المصادفات والاحتمالات الاجتماعية والطبيعية التي تتمخض عن أذى تنافسي؛ فهو لا يسوِّي أرض الملعب مئة في المئة[31]. لو كانت طبْعةٌ ما من طبعات المبدأ التعويضي هي مطلب العدالة الوحيد، وهي ليست كذلك،

---

(29) يناقش وليامز عددًا من البدائل في: «The Revisionist Difference Principle».

(30) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 101, and *A Theory of Justice* (1999), p. 87.

(31) Rawls: *A Theory of Justice*, pp. 100-1 (1971), and *A Theory of Justice* (1999), pp. 86-87. تكون النتيجة تنظيمًا قائمًا على «الجدارة» على الرغم من القيود على المكافآت التي يفرضها مبدأ الفرق. انظر Daniels, *Justice and Justification*, Chap. 14, and Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 106-107, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 91-92.

لما تردد مبدأ الفرق إزاء المساومة حول ما تشترطه العدالة. إن فكرة التخفيف نفسها تصح أيضًا بالنسبة إلى مبدأ المساواة المنصفة في الفرص. فما دام الأطفال يكبرون في عائلات، ستظل فرصهم في الحياة متأثرة بخلفياتهم العائلية، ما لم نبالغ في التدخل في حريات الأمهات والآباء الأساسية(32). إننا في هذه الحالة أيضًا لا نساوم على ما تشترطه العدالة حين نبادر إلى تحقيق التوازن بين الاعتبارات المساواتية المختلفة. تنبثق العدالة، على شكل تخفيف في هذه الحالة، من التكامل الصحيح لجملة من الاعتبارات.

على الرغم من أن مبدأي المساواة المنصفة في الفرص من جهة، والفرق من جهة ثانية، يكتفيان بتخفيف التأثيرات الاعتباطية في آفاق الحياة المستقبلية، فإن القوة المجمّعة والمركبة لمبادئ رولز الثلاثة تتمخض عن «نزوع» قوي جدًّا «إلى المساواة»(33). وقبل كل شيء، تُقدَّم حماية الحريات الأساسية واستحقاق الحريات السياسية على مبادئ العدالة الأخرى: فتوزيع هذه الخيرات يجب تأمينه وضمانه قبل تلبية شروط أي مبادئ أخرى. تقدَّم، ثانيًا، المساواة المنصفة في الفرص على مبدأ الفرق، إذ لا تجوز المساومة عليه، هو وحماية الحريات، إزاء التفاوتات التي يتيحها مبدأ الفرق. غير أننا إذا ما تأكدنا من امتلاك مساواة منصفة بالفرص، وإذا ما ضُمِنَ الإشراك السياسي الفعال لجميع الفئات، فإن ضروب الامتيازات الطبقية التي نشهدها في المجتمعات المعاصرة، حتى في دول الرفاه الاجتماعي المساواتية، من شأنها أن تتضاءل تضاؤلًا لافتًا. إن طوفان المواهب الناتج عن تزويد سائر الفئات بفرص متساوية لتطوير مواهبها ومهاراتها من شأنه أن يضع حدًّا لهيمنة الفئات الأفضل حالًا، هذه الهيمنة التي تمكّنها من مضاعفة تحكمها بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماع(34). وفي ظل هذه الظروف، من شأن الحوافز المطلوبة لتشجيع تطوير مواهب قيمة اجتماعية

---

(32) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 76, and *A Theory of Justice* (1999), p. 64.

(33) Rawls: *A Theory of Justice*, Section 17.

(34) أحد المعايير التي تحدد نسب الضرائب الضرورية لإنتاج معيار الفرق الأعظم هو توزع المواهب التي يفترض أنها أقل في ظل المساواة المنصفة في الفرص. انظر: Nicholas H. Stern, «Specification of Models of Optimum Income Taxation,» *Journal of Public Economics*, vol. 6 (July-August 1976), pp. 123-162.

أن تتعرض (كما يقال) للاختزال بما يؤدي إلى جعل مبدأ الفرق نفسه يفرز قدرًا أقل من التفاوتات. وهكذا، فإن تزاوج هذا المبدأ، وإن لم يكن ثمة أي حد مطلق لمقدار التفاوت المسموح به بموجبه، مع المبدأين الآخرين والأولوية المعطاة لهما، يوحي بأننا سنرى قدرًا أقل من التفاوت في أي مجتمع خاضع لحكم مساواة ديمقراطية مما قد يبدو المبدأ وحده سامحًا به.

لاحقًا، أقترح طريقة غير متوقعة تمكّن الامتثال للمساواة الديمقراطية من تحقيق المزيد من اختزال التفاوت، تحديدًا، عبر تأثيره على صعيد تقليص الفروق في الأوضاع الصحية بين الجماعات والفئات.

المبالغة في تأكيد الاعتباطية الأخلاقية تقوض المساواة الديمقراطية

إن إذابة جملة من الاعتبارات المساواتية المختلفة في بوتقة عقد رولز الاجتماعي تثمر مساواة ديمقراطية، إذ يتمخض الأمر عن تخفيف آثار المصادفات الاجتماعية والطبيعية، وإن لم يفض إلى استئصالها الكامل أو تصويبها. وقد دأبت المساواتيات المعاصرة، بما تتميز بها من براعة وتنوع، على التماس «تسوية» أكمل «لأرض الملعب» عبر مبدأ يدافع عن «مساواة بالفرص في الحصول على المكاسب»: الآخرون مدينون لنا بالمساعدة كلما عانينا خيبة نسبية في آفاق النجاح أو في تلبية متطلبات الحياة غير ناجمة عن خطأ أو اختيار من جانبنا. إلا أن هذا المبدأ يخاطر بنسف حمايات مهمة لقدراتنا بوصفنا مواطنين أحرارًا متساوين، هذه القدرات التي توفرها المساواة الديمقراطية.

وقبل معاينة مخاطر هذا المبدأ، انظروا إلى كيفية انبثاقه من الضغط الشديد جدًّا على مزاعم رولز الحدسية حول الاعتباطية الأخلاقية للمصادفات والاحتمالات الاجتماعية والطبيعية. يمكننا معارضة عناصر «الحظ الأعمى» هذه التي تصيبنا دونما خطأ أو مسؤولية من جانبنا، بعواقب الاختيارات التي نقدِم عليها أو نكون مسؤولين عنها، أي، واقعة في نطاق «حظ الخيار»[35]. افترضوا أننا نعاين مواهبنا ونقرر تطوير بعضها من أجل متابعة مهنة معينة. حين

(35) انظر: Dworkin, «What is Equality?», and Cohen, «On the Currency of Egalitarianism.»

نفعل هذا، نخاطر باحتمال عدم القدرة على بيع مهاراتنا في سوق غير ملائمة بالسعر الذي نتوقعه. مثل «حظ الخيار» السيّئ هذا، يكون، بحسب هذه النظرة، مسؤوليتنا نحن. ما من أحد مدين بشيء من قبيل التعويض عن خيارات قمنا بها. ولو فكرنا بأن «حظ خيارنا» السيّئ أدى إلى فرض التزامات على آخرين لمساعدتنا لكنا جعلنا الناس رهائن لأذواقنا وخياراتنا. ومن شأنهم أن يكونوا مدينين لنا بتعويض جراء رغبتنا في أن نمارس أو نفعل أو نكون أشياء باهظة التكاليف. و«الحظ الأعمى» السيّئ عندنا، مثل الافتقار إلى مواهب قابلة للتطوير، يجبرنا على التسابق مع آخرين على أرض غير مستوية حقًا. وإذا كنا ذوي حظ أعمى سيّئ فإن المصادفات الاجتماعية والطبيعية قد جعلت التنافس بيننا وبين الآخرين مجحفًا عبر حرماننا من «مدخلات» موازية في لعبة الحياة. لقد تمت إعاقتنا في تلك اللعبة دونما خطأ ارتكبناه أو اختيار أقدمنا عليه.

إلى أين يقودنا هذا التأكيد للاختيار أو المسؤولية؟ افترضوا أنني أستمتع بالمخاطرة عبر التزلج، وغوص السكوبا، وركوب الطائرات الشراعية، وأشجعها. أي مشكلات طبية تنشأ عن هذه الخيارات تعد حظوظ اختيار سيّئ ولا يجوز أن تفضي إلى مطالبة آخرين بمساعدة طبية من طريق، مثلًا، مؤسسات تأمين أو ضمان عامة أو خاصة حيث يتم تقاسم جميع تكاليف ومخاطر الرعاية الصحية. وبالمثل إذا كنت مطلعًا، وأنا راشد، على مخاطر الأغذية الدهنية وأواصل تناولها كما درجتُ وأحببت، فإن المشكلات الطبية التي أواجهها ستبدو نتيجة خياراتي الخاصة.

بعضهم يقبل مضامين هذه النظرة. وهم يخْلُصون إلى أنه لا يحق لنا أن نطالب آخرين بمساعدة طبية إلا إذا كنا مرضى لأسباب لا علاقة لها بخطأ أو اختيار من جانبنا. وآخرون يرفضون هذا الاستنتاج. هؤلاء يرون ترك أشخاص مرضى لمصائرهم «المختارة» بديلًا غير مقبول أخلاقيًا، مؤكدين أننا ملزمون بتجبير الساق المكسورة في حادث تزلج لمجرد أن المتزلج لن يستطيع التحرك على نحو طبيعي إذا لم نفعل. قد يقولون إن علينا أن نشارك في تحمل عبء المخاطرات الطوعية لأننا جميعًا نُقْدم على بعض مثل هذه المخاطرات لجعل

الحياة جديرة بالعيش. ربما يرفضون اختبارات «المسؤولية» التي ستكون مطلوبة لتقرير هوية أولئك الذين نحن مدينون لهم بمساعدة طبية. فمثل هذه الاختبارت تطفلية ومهينة (مثل بعض اختبارات مدى استحقاق معونات الرفاه) تنتهك هواجس ذات علاقة بالحرية والخصوصية، وذات إدارة صعبة ومكلفة. تكون النتيجة الصافية أن الأمر ليس شديد المركزية أو الأهمية بما يؤدي إلى الحيلولة دون تجاوزه باعتبارات أخرى ذات علاقة بالعدالة، وإن كان ثمة قدر من الجاذبية الحدسية للنظر في المسؤولية.

يمكن تجنّب بعض هذه المشكلات إذا أوضحنا ما يُعد مسؤولية أو خطأ في هذه الأمثلة واهتدينا إلى طريقة أكثر قابلية للإدارة العامة لمقاربتها. يقول جون رويمر (John Roemer) إن علينا أن نقسم السكان إلى «أنماط» بشرية تبعًا لسماتهم البيولوجية والسوسيولوجية ذات العلاقة، ثم ننظر إذا ما كان سلوك محدد أكثر أو أقل نموذجية بالنسبة إلى ذلك النمط[36]. إذا كان أكثر نموذجية، كان الشخص أقل مسؤولية. أما إذا كان أقل نموذجية، كان الشخص أكثر مسؤولية عن هذا السلوك. وهكذا، فإننا نستطيع أن نختزل عبء الصحة المتدهورة عن كواهل أولئك الذين جرّتهم خلفياتهم العرقية إلى مهاوي استساغة الأغذية الغنية بالدهون؛ أو قد نهتدي إلى مؤشرات بيو - نفسية دالة على «هواة المخاطرة» ممن يشكلون نمطًا يجب عدّه مسؤولًا عن سلوكه الخطر.

هذه المقاربة لا تضع اليد على فكرة المسؤولية ذات العلاقة. يقال إن اللانمطية تبقى معيارًا ضعيفًا للجهد، أو للأهلية، أو للمسؤولية. إنها تجعل المسؤولية، مثلًا، معتمدة، إلى حد كبير، على ما يفعله آخرون، لا على ما نفعله نحن. ومهما يكن، نبقى في مواجهة هذا النوع من الحصائل: إذا كان التزلج سلوكًا عامًّا للأغنياء من دون الكادحين، فإن المتزلج الفقير أكثر مسؤولية عن ساقه المكسورة في حادثة تزلج من المتزلج الغني.

سواء أكان هذا الاستحضار للمسؤولية عن الصحة السيئة يزعجنا حدسيًّا

John Roemer, *Equality of Opportunity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998). (36)

أم لا، فإن المبالغة في تأكيده تقوم على تجاهل اعتبارات مساواتية مركزية بالنسبة إلى المساواة الديمقراطية. فحاجاتنا الصحية، مهما كان منشؤها، تتدخل في مدى قدرتنا على أداء وظائفنا بوصفنا مواطنين أحرارًا ومتساوين. وإليزابث أندرسون (Elizabeth Anderson) تعمم هذه النقطة[37]. فلإبقاء الناس يتصرفون بوصفهم مواطنين متساوين، يكون على المساواتيين الديمقراطيين أن يلبوا حاجاتهم مهما كان منشؤها، لأن من شأن القدرات أن تُنسف من طريق حظ أعمى سيّئ أو اختيار خائب. أما الشيء الحاسم فيتمثل في تلبية الحاجات الصحيحة على نحوٍ يجعل القدرات الضرورية قابلة للممارسة. لذا، فإن مشروعات تحويل الدخل المتطابقة مع مبدأ الفرق يجب أن تساعد أولئك الذين تتعرض مداخيلهم للانكماش عبر حظ الخيار الخائب والحظ الأعمى السيّئ. وعلى المؤسسات الأساسية ألا تصر على معرفة تاريخ أي فرد مع استهداف معرفة المخطئ في ما يخص الحاجة.

من شأن معاينة مبدأ «تساوي فرص الفائدة» وحده، وصولًا إلى انتقاده لإخفاقه في حماية حاجاتنا بوصفنا مواطنين أحرارًا ومتساوين، أن تكون مجحفة. فالمساواتيون الذين يدافعون عن الحدس الكامن في العمق والمبدأ الذي يشتقونه منه لا يقومون، على أي حال، بإذابته في بوتقة اعتبارات عدالة أخرى. وفي المقابل، نرى أن مهمة إذابة كهذه تمامًا هي التي تميز دفاع رولز عن الحرية الديمقراطية. هذا التناقض لا يجعل طبعة رولز للنزعة المساواتية صحيحة. ومع ذلك، إذا كان من الإجحاف انتقاد «تساوي فرص الفائدة» وحده، فإن من الإجحاف انتقاد المساواة الديمقراطية على إخفاقها في الارتقاء إلى مستوى تساوي فرص الفائدة من دون القيام أولًا بإذابة ذلك المبدأ في بوتقة رواية أشمل لقصة العدالة.

ما دام رولز يرى محصلة العقد اختيارًا لمبادئ العدالة، فإن المبادئ تُعد عاكسة لما تشترطه العدالة. وليست مساومات مع ما تتطلبه العدالة مثاليًّا.

(37) Elizabeth Anderson, «What is the Point of Equality,» *Ethics*, vol. 109 (January 1999), pp. 287-337, esp. p. 319.

والتخفيف - مجرد التخفيف - من تأثيرات المصادفات الاعتباطية أخلاقيًا هو ما تشترطه العدالة. فليس التخفيف صفقة مساومة ذرائعية مع النتيجة المثالية لتجنب تأثيرات المصادفات والاحتمالات تجنبًا كاملًا.

في كتاباته اللاحقة، يؤكد رولز أن العدالة «سياسية» وليست «ميتافيزيقية»[38] وهو يعني بهذه الصيغة أن علينا أن نفكر بتصور للعدالة بوصفه أمرًا يمكن تبريره علنًا لجميع الأشخاص المعقولين، بصرف النظر عن آرائهم الأخلاقية الشاملة، على أساس لا يجبرهم على قبول الآراء الفلسفية والأخلاقية الخاصة لآخرين. والتبرير العام للمساواة الديمقراطية يجب أن يستند إلى ثقافة ديمقراطية يستطيع جميع العقلاء أن يقبلوا بها[39].

يقف رولز، من دون انحياز، على أرض صلبة إذا ما ادعى أن من ملامح ثقافتنا الديمقراطية واسعة الانتشار أننا لا نؤمن بأن مصادفات الولادة أشياء نستحقها. يقول: «يبدو أن إحدى النقاط الثابتة في أحكامنا المدروسة هي أن أحدًا لا يستحق مكانه في عملية توزيع المواهب الفطرية أكثر من استحقاقه لمنطلقه الأول في المجتمع»[40]. غير أن هذه الفكرة تبقى متخلفة كثيرًا عن الادعاء بأن آخرين مدينون لنا بالتعويض عن أي خلل نسبي نعاني منه جراء حظ سيّئ «أعمى»، إلا أننا لسنا مدينين بشيء إذا كنا نعاني جراء حظ سيّئ من اختيارنا. ومن دون إصدار حكم على مدى صواب مثل هذه النظرة أو قابليتها للتبرير، يبدو أنها أقرب إلى أن تكون جزءًا من نظرة شمولية معينة، وليست سمة مشتركة للثقافة الديمقراطية العامة[41]. ومن رأى نظرة تساوي فرص الفائدة جزءًا من نظرة أخلاقية شاملة قد يبقى، مع ذلك، قادرًا على تأييد التقدير

---

(38) Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 388-414, and Rawls, *Political Liberalism*, pp. 11-15.

(39) العقلاء سيادرون أيضًا إلى تبرير التصور العام للعدالة عبر التماس «توازن فكري واسع» مع آرائهم الشاملة، إلا أن سمات هذا التبرير خاصة بكل نظرة أخلاقية شاملة». انظر: Daniels, *Justice and Justification*, Chap. 8.

(40) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 104.

انظر أيضًا: Rawls, *A Theory of Justice* (1999), p. 89.

(41) Daniels, *Justice and Justification*, Chap. 10.

التقريبي الذي تتضمنه المساواة الديمقراطية، وصولًا إلى الإجماع المتشابك «للأسباب الوجيهة»[42].

3. الخيرات الاجتماعية الأولية وحاجات المواطنين وقدراتهم

هل فهرس الخيرات الاجتماعية الأولية عديم الحساسية إزاء تفاوتات مهمة؟

من التحديات الأساسية التي تواجه المساواة الديمقراطية أن فهرس [لائحة] الخيرات الاجتماعية الأولية متبلد وعديم الحساسية إزاء تفاوتات مهمة دائبة على التأثير في قدراتنا بوصفنا مواطنين. لقد بادر كنث آرو (Kenneth Arrow) إلى تحدي هذا الفهرس بسؤال: أيهما أسوأ حالًا، شخص غني ولكنه مريض، أم شخص فقير ولكنه معافى[43]؟ إذ أراد آرو أن يبين أن من شأن معيار قائم على إشباع - أو رفاه - أن يجيب عن أسئلة يعجز عنها فهرس رولز. فعبْر افتراض أن جميع الناس كاملو الأداء على امتداد عمر طبيعي، يحاول رولز، من البداية، تجنب الرد على سؤال آرو، غير أن طبعة من النظرية قابلةً للتوظيف يجب أن تستوعب تفاوتات صحية. وفي ما بعد، جادل سن، الذي يتفق مع رولز في رفض مقاربة الرفاه المدعومة من آرو، قائلًا إن الناس المختلفين من حيث المرض، أو العجز، أو الحاجات الغذائية، أو الجنس، سيقومون بتحويل الحزمة ذاتها من الخيرات الاجتماعية الأولية إلى باقات مختلفة من القدرات؛ سيبقون متفاوتين على أصعدة ذات شأن بالنسبة إلى العدالة. لعل التركيز على الموارد أو المدخلات بدلًا مما نحن بحاجة إليه فعلًا جراء الاهتمام بالمساواة، أي بالمساواة في قدرتنا على فعل أو كون ما نريده، «حريتنا الإيجابية» هو نوع من «الصنمية» [الإيمان الأعمى]. وهكذا فإن تحدي الفهرس إن هو إلا جزء من الزعم الأوسع الذي يقول إن رولز يلتمس المساواة في «الفضاء» أو النطاق الخطأ[44].

---

(42) Rawls, *Political Liberalism*, Lecture IV.

(43) Kenneth Arrow, «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice,» *Journal of Philosophy,* vol. 70, Issue 9 (May 1973), pp. 253 ff.

(44) Sen: «Equality of What?», and «Inequality Reexamined». =

توسيع نطاق نظرية رولز لتغطية المرض والعجز

للدفاع عن فهرس الخيرات الاجتماعية الأولية عند رولز، علينا أن نبين كيف يستطيع أن يلبي هذا الفهرس جميع حاجات المواطنين المهمة، بما فيها حاجات الصحة[45]. افترضوا أننا ننظر إلى الصحة على أنها غياب المرض، وافترضوا أننا نرى المرض (بما فيه التشويهات وأشكال العجز الناجمة عن الرضوض والجروح) انحرافًا عن التنظيم الوظيفي الطبيعي لأحد أعضاء النوع الحي النموذجيين[46]. ففي ما يخص البشر تكون وظائفنا الإدراكية والعاطفية المختلفة حاسمة، بطبيعة الحال، لأن على الأداء الطبيعي أن يتيح لنا فرصة متابعة أهدافنا بوصفنا حيوانات اجتماعية.

إن المفتاح لتوسيع نظرة رولز هو العلاقة المهمة بين الأداء الطبيعي والفرصة، أحد الخيرات الاجتماعية الأولية. إن أعطال الأداء الطبيعي، بما فيها الموت المبكر، تختزل طيف الفرص المتاحة للأفراد، تلك الفرص التي يمكنهم من خلالها تركيب أو متابعة «خطط الحياة». وفي أي مجتمع بعينه، ذي مستوى محدد من الثروة، والتقانة، والتنظيم الاجتماعي، يكون «طيف الفرص الطبيعي» مجموعة من الخطط الحياتية التي يرى الناس الاختيار منها معقولًا، في ضوء مواهبهم ومهاراتهم. وحصص الأفراد المنصفة من ذلك الطيف من الفرص الطبيعية المجتمعية هي مجموعات الخطط الحياتية التي يرون الاختيار منها معقولًا، في ضوء مواهبهم ومهاراتهم، من منطلق أداء طبيعي.

= انظر أيضًا: Sen, *Development as Freedom*.

مروجو النظرة التي نحن مدينون لهم بها في استئصال جميع العجوز (جمع عجز) غير المختارة في التميز أو فرص الرفاه يقولون أيضًا إن رولز يضع العدالة في المكان الخطأ.

(45) انظر: Norman Daniels, *Just Health Care* (New York: Cambridge University Press, 1985); and Daniels, *Justice and Justification*, Chaps. 10, 11.

(46) أقوم هنا باستحضار نموذج «بيوطبي» للمرض، إلا أن الرواية ليست خاضعة للنقد المألوف الذي يزعم أن هذه النظرة تتجاهل المحدِّدات الاجتماعية للصحة والرفاه، كما سيتضح بعد قليل. أما تركيزي على «الأداء الطبيعي» فلا حاجة لربطه بأي رواية فلسفية سجالية معينة عن طبيعة الوظائف البيولوجية. فأي رواية بيوطبية تمكننا من الدمج عبر المحاكمة العامة على مدى واسع من الحالات المركزية.

وهكذا، فإن المرض والعجز يؤديان إلى تقليص حصص الأفراد المشروعة من الطيف الطبيعي للفرص. وليس مدى خطورة وجدية تأثير طيف الفرص إلا مقياسًا تقريبيًّا للأهمية النسبية لتلبية الحاجات الصحية التي توجِد المشكلة مقارنة بأخرى. وعبر تعزيز الأداء الطبيعي لكتلة سكانية معينة تتولى مؤسسة الرعاية الصحية الشاملة - جنبًا إلى جنب مع مؤسسات وخيرات هادفة إلى صون صحة السكان - توفير مساهمة ذات شأن، وإن محدودة، في مسألة حماية المساواة المنصفة في الفرص[47]. وهذه المقارنة لا تكتفي بالاهتمام بالتفاوتات في الوضع الصحي وحسب، بل تهتم أيضًا بأشكال تحسين صحة السكان نظرًا إلى أهمية الأداء الطبيعي بالنسبة إلى قدرات المواطنين وقابلياتهم في أي نظام ديمقراطي. ولدى محاكمتها من وجهة نظر متعاقدي رولز، تبدو طريقة توسيع النظرية هذه معقولة وعقلانية على حد سواء. فلهؤلاء المتعاقدين مصلحة جذرية في الحفاظ على الفرص كي يعيدوا النظر في تصوراتهم للخير عبر الزمن. لذا، فإنهم سيكونون على قدْر استثنائي من الحرص على صون الأداء الطبيعي عبر استحداث مؤسسات، على غرار أنظمة الرعاية الصحية، تتولى تلك المهمة بالذات.

مؤسسيًّا، ستشترط المساواة الديمقراطية توفيرًا شاملًا، من دون عقبات مالية، لنظام صحة عام يقدم خدمات رعاية وقائية، مكثفة، ومستمرة. وهذا يتطلب، عمومًا، نظام ضمان صحي وطني إلزامي، شامل (وإن كانت تفاصيل التنظيم والتمويل مختلفة اختلافًا غير قليل). ونظرًا إلى كون الموارد الفعلية محدودة، فإن الخدمات يجب تخصيصها بأساليب تلبي حاجات الناس على نحو منصف، لاستحالة تلبية جميع الحاجات الطبية من دون استثناء. ويتعين على حدود الرعاية أن تكون مستندة إلى أسباب يستطيع الجميع قبولها على أنها ذات شأن على صعيد تلبية الحاجات بإنصاف في ظل شح الموارد[48]. وتجري

---

(47) يؤدي مد نظرية رولز إلى توسيع فكرة الفرص إلى ما بعد مجرد الحصول على الوظائف والمناصب، لأن المشاركة في جوانب أخرى من خطة الحياة تتأثر أيضًا بالانحرافات عن الأداء الطبيعي.
انظر: Daniels, *Just Health Care*, pp. 50-51, and Rawls, *Political Liberalism*, p. 184 n. 14.

(48) Norman Daniels and James Sabin, «Limits to Health Care: Fair Procedures, Democratic =

مقاربة ألوان التفاوت في الوضع الصحي بين الأفراد عبر اجتراح مؤسسات هادفة على نحو معقول ومنصف إلى حماية الأداء الطبيعي للكتلة السكانية كلها. وهذا التوسيع لنظرية رولز يستوعب الأمثلة المركزية التي قام سن (وآخرون) بتوظيفها للإيحاء بأن دولاب هدف العدالة يدور في فضاء مختلف (فضاء قدرات، لا موارد) عن فضاء الخيرات الاجتماعية الأولية.

هل يبقى هذا التوسيع لنظرة رولز قاصرًا عن تغطية تفاوتات مهمة بين الأفراد يتناولها سن؟ قد يبدو الأمر كذلك. فبتأكيد الأداء الطبيعي، يرسم التوسيع خطًّا صارمًا صرامة معقولة، وإن من دون إقامة حدود أخلاقية غير قابلة للعبور، بين توظيفات تدخلات الرعاية الصحية للوقاية من المرض والعجز وعلاجهما من ناحية، وتوظيفات أخرى لها هادفة، مثلًا، إلى تعزيز سمات غير اعتيادية(49). وألوان العجز التي يمكن عدها انحرافات عن الأداء الطبيعي متعذرةَ الشفاء طبيًّا، تتطلب «استيعابًا معقولًا» من جانب المجتمع، سواء في ورشة العمل أم في الأمكنة الأخرى، بغية خلق بيئة توفر حماية معقولة لطيف فرص الشخص العاجز(50). مهما يكن، قد يأتي اعتراض يقول إن على أي رواية مستندة إلى أساس الفرص أن تهتم بالقدر نفسه تمامًا بتناول النواقص في القدرات (أو فرص الحصول على الرفاه أو الفائدة)، سواء أكانت تلك النواقص ناتجة عن المرض والعجز، أم هي متأتية، ببساطة، عن امتلاك مواهب ومهارات دون المستوى الطبيعي. بالنسبة إلى سن، يمكن أن يقال، إن الأسباب الكامنة وراء وجود

Deliberation, and the Legitimacy Problem for Insurers,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26 (Fall = 1997), pp. 303-350,

انظر أيضًا: Norman Daniels and James Sabin, *Setting Limits Fairly: Can We Learn to Share Medical Resources?* (New York: Oxford University Press, 2002).

(49) انظر: Daniels, *Justice and Justification*, Chap. 11,

ليس ثمة أي شيء في توسيعي لنظرة رولز من شأنه أن يحول دون الاعتراف، من منطلق العدالة، بحالات تحسن متعاقبة في أداء أولئك الذين يعانون من عجوز لافتة في المواهب والمهارات عبر مداخلات طبية أو غير طبية. انظر: Allen Buchanan [et al.], *From Chance to Choice: Genetics and Justice* (New York: Cambridge University Press, 2000), Chap. 4.

(50) Norman Daniels, «Mental Disabilities, Equal Opportunity, and the ADA,» in: Richard J. Bonnie and John Monahan, eds., *Mental Disorder, Work Disability, and the Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 282-297.

أشكال التفاوت في القدرات ليست مهمة؛ فالمهم لا يعدو كونه موجودًا وقابلًا للتصويب ببساطة. من شأن هذا التناقض أن يؤدي إلى جعل نظرة رولز تبدو أكثر تبلدًا وانعدام حساسية من نظرة سن إزاء تفاوتات ذات شأن بين الناس.

ثمة تضخيم للتناقض مبالغ فيه. إذ يشير سِنْ إلى أن علينا تناول التفاوتات في القدرات بطرائق تأخذ بعين الاعتبار كلًّا من الكفاءة، وحدود الموارد، والحرية[51]. ولأنه لا يناقش هذه القيود على العدالة بأي قدر من التفصيل، فإننا لا نعرف أنواع الحالات المرشحة - عدا الهواجس المتعلقة بالمرض والعجز - لأن تبقى بعد القيام بتحليل أشمل. يضاف إلى ذلك أن أعدادًا كبيرةً من التفاوتات في القدرات والكفاءات ستكون، حسب رواية سن للقصة، «غير ملائمة»، لأن الناس سوف يختلفون حول قيمة حُزَم كثيرة من الكفاءات، وليس مطلوبًا منا إلا أن نحسِّن قدرات هذا الفرد أو ذاك عندما يتمكن الجميع من التوافق على أن تلك القدرات أسوأ من نظيرتها الموجودة لدى الآخرين. يمكن أن يقال إن الحالات الأكثر ترشحًا للتوافق حولها ستكون تلك التي يعاني فيها الناس من أمراض وعاهات دائمة ظاهرة للعيان. أما إذا لم أكن مفتقرًا إلا للقدرة على المستوى المفضل عندي، فلن أكون مؤهلًا على نحو آلي لمطالبة الآخرين بشيء؛ فهؤلاء يمكنهم أن يروا أن سلة الكفاءات الإجمالية التي أتمتع بها ليست أسوأ من السلال المقبولة الأخرى[52].

ما إن نقوم بإدخال الوضع الصحي في دائرة فكرة الفرص، حتى نجدنا أمام قدر من التقارب بين نظرة سن ونظرة رولز أكبر مما كان يمكن أن يكون قد بدا في البداية[53]. وهذا التقارب يأتي من الاتجاهين كليهما. فمع التوسيع، يغدو رولز أكثر وضوحًا بما لا يقاس على صعيد الاهتمام بما للمواطنين من القدرات (أو الحرية الإيجابية) المنبثقة من تلبية حاجاتهم، بما يؤدي إلى

(51) Sen, *Inequality Reexamined*, pp. 136-138.

(52) انظر: Joshua Cohen, «Amartya Sen: Inequality Reexamined,» *Journal of Philosophy*, vol. 92 (1995), pp. 275-288.

(53) عبّر سن عن رأي مشابه في إحدى الندوات بمركز هارفرد للدراسات السكانية سنة 1997-1998 وفي أحد الاتصالات الشخصية.

دخولها في «فضاء» رواية سن نفسه. كذلك يتركز نقاش سن للقدرات، كما ترى أندرسون، بقدر مفرط من المعقولية على تلك القدرات التي يتعين على المواطنين امتلاكها لتحقيق المساواة الديمقراطية - وهو تركيز يبرز بقدر من الوضوح أكبر حتى مما في عمل سن الجديد[(54)].

المحدِّدات الاجتماعية للصحة: المساواة الديمقراطية خير لصحتنا

ما إن نرى كيف نقارب الصحة عبر تأثيرها في الفرص، حتى يتبين أن المساواة الديمقراطية مدهشة الجودة والخير بالنسبة إلى صحة المواطنين ومفضية إلى اختزال التفاوتات الصحية - وليس لمجرد اشتراطها الخدمة الصحية للمرضى، أو لهذا الاشتراط في المقام الأول[(55)]. يتعين على المساواتيين، كما سنرى، أن يهتموا بـ «المحدِّدات الاجتماعية» للصحة، لأن للمؤسسات غير الطبية تأثيرًا عميقًا في صحة السكان كما في ضخامة التفاوتات الصحية بين الجماعات. وللوقوف على هذا الأمر لا بد أن نقتبس بإيجاز من العلوم الاجتماعية بعض الاكتشافات الحديثة المهمة.

نحن نعلم منذ زمن بعيد أن فرص حياة وموت أي فرد منمّطة تبعًا لطبقته الاجتماعية: كلما كان الناس أغنى وأفضل تعليمًا، كانت حيواتهم أطول وأوفر صحة. ثمة دراسات حديثة سلطت الضوء على جوانب من هذه العلاقة. وإذا ما استعرضنا الأمم، فإننا نكتشف أن الأمم الأغنى تميل إلى أن تكون أوفر عافية من نظيرتها الأفقر، ولكن إلى حدّ نقطة معينة فحسب. إن كوبا والعراق تتساويان من حيث الفقر (بمعدل حصة الفرد 3100 دولار من الناتج الإجمالي)، ولكن متوسط أعمار الكوبيين يزيد على نظيره العراقي بـ 17 عامًا. أمّا الكوستاريكيون الذين يقل معدل حصة الفرد بينهم من الناتج الإجمالي بـ21 ألفًا من الدولارات، عن معدل حصة الفرد الأميركي، فيزيد متوسط أعمارهم المتوقعة

---

(54) Anderson, «The Point of Equality», and Sen, *Development as Freedom.*

(55) في باقي هذا القسم أقوم بتلخيص الخطاب المطور في: Norman Daniels, Bruce Kennedy, and Ichiro Kawachi, «Why Justice is Good for Our Health: The Social Determinants of Health Inequality,» *Daedalus*, vol. 128 (Fall 1999), pp. 215-251,

اقتباسات جميع الإحصاءات واللقى المسجلة يمكن العثور عليها في الأصل.

على أعمار الأميركيين قليلًا. من الواضح أن أمرًا آخر غير الفروق المطلقة في الثروة يفعل فعله في صحة السكان.

وإذا نظرنا في إطار المجتمعات، بما فيها مجتمعات ثرية نسبيًا ذات مشروعات ضمان صحي وطنية، فإننا نكتشف «مقياسًا اجتماعيًا - اقتصاديًا» للصحة. إذ يتمتع الموظفون البريطانيون، مثلًا، بصحة ومتوسط أعمار أفضل كلما علت مراتبهم. والتفاوت في الصحة موجود ليس بين الفئات الأغنى ونظيرتها الأفقر وحسب، بل عبر طيف المداخيل من ألفه إلى يائه. وبالفعل، كلما كان التفاوت في بلد بعينه أكبر - محسوبًا من منطلق توزع الدخل أو الفروق التعليمية أو الاختلافات في مستوى المشاركة السياسية - كان السُّلَّم الصحي أكثر انحدارًا. وهذا يعني أن تفاوتًا أكبر في مجتمع معين أو داخل أقاليم جغرافية في ذلك المجتمع يتمخض عن حصائل صحية أسوأ بالنسبة إلى فئات الدخل المتوسط مقارنة بما هو ممكن لو كان التفاوت أقل على الرغم من المستويات الإجمالية نفسها من حيث الثروة والتعليم. هذه الملاحظات داخل المجتمع تساعد على تفسير الفروق العابرة للأمم: المجتمعات الأكبر تفاوتًا، بصرف النظر عن مستوى الثروة، تكون مقاييس الصحة فيها أكثر انحدارًا مما في المجتمعات الأقل تفاوتًا.

هذه الدراسات كلها مترابطة بالطبع؛ إنها تبين علاقات، ولكنها لا تعين عوامل سببية على نحو مباشر. ثمة، مع ذلك، كتلة متنامية من المؤشرات الدالة على أن المجتمعات التي تعتمد تقليص الفروق بدلًا من زيادتها في الدخل، والثروة، والتعليم، والمشاركة السياسية هي تلك التي تستثمر بكثافة وعدل في «رأس المال» البشري و«الاجتماعي». إنها تستثمره بمعدلات تزيد التلاحم الاجتماعي وتقلص الشعور بأن فئات معينة خاسرة، وذلك من دون تحكم مفرط بآفاقها الحياتية، بمعزل عن التيار الرئيس. يمكننا أن نتوقع حزمة مركبة ومعقدة من الآليات السببية المتفاعلة في ما بين جملة العوامل المترابطة المختلفة[56].

---

(56) Michael Marmot, «*Social Causes of Social Inequalities in Health*,» Harvard Center for Population and Development Studies, Working Paper Series 99.01, January 1999.

من شأن المساواة الديمقراطية أن تعزز نظامًا اجتماعيًا ذا مقاييس للصحة شديدة التبسيط لأن مبادئها الثلاثة تركز على ثلاثة محدِّدات اجتماعية للصحة مبينة في ثلاث دراسات مترابطة. فرولز، مثلًا، لا يكتفي بطمأنة الناس إلى ضمان حريات أساسية متساوية، بل وإلى توفير جدارة أو قيمة فعالة لحقوق المشاركة السياسية. إنه يرفض، مثلًا، الزعم القائل بأن حرية تعبير الأغنياء مقيدة من دون وجه حق لدى مبادرتنا إلى الحد من إنفاق المرشحين الأغنياء على حملاتهم الخاصة، وهو قيد رأته المحكمة العليا في الولايات المتحدة منافيًا للدستور[57]. إن التقييد لا يكون مجحفًا مع الأغنياء مقارنة بالآخرين، وعلينا أن نَزُوز القيد على الحرية بميزان أهمية جدارة حقوق المشاركة السياسية. فالحماية المؤسسية للمشاركة السياسية التي تشترطها المساواة الديمقراطية تختزل التفاوتات الصحية وتحسّن صحة الكتلة السكانية، لأن التفاوت في المشاركة السياسية هو أحد عوامل تحديد ألوان التفاوت على الصعيد الصحي.

وعلى نحو مماثل، فإن من شأن المساواة المنصفة في الفرص أن تختزل التفاوتات الاجتماعية - الاقتصادية، ليس عبر ضبط عملية الحصول على الرعاية الصحية وحسب، بل من طريق ما تنطوي عليه من مضامين تخص المداخلات في التعليم والطفولة المبكرة الهادفة إلى التغلب على الآثار السلبية للعاملَين الطبقي والعنصري. فالمستويات التعليمية من ناحية، والمساواة التعليمية من ناحية ثانية، تُعدان، كلتاهما، عاملي تحديد اجتماعيين للصحة. أخيرًا، من شأن مبدأ الفرق أن يضمن ترتيب ألوان التفاوت الأخرى بما يؤدي إلى جعل الأسوأ حالًا أفضل حالًا قدر الإمكان. إذا كان إيحائي السابق بأن الامتثال للمبادئ الثلاثة من شأنه أن يتمخض عن قدر أقل من التفاوت مقارنة بما نجده حتى في أكثر دول الرفاه مساواتية، فإن المحدِّدات الاجتماعية لأدبيات الصحة توحي بأن من شأن التفاوتات الصحية الباقية أن تتعرض لمزيد من الانخفاض وفقاً للمقاييس الصحية المبسطة نسبيًا الموجودة في تلك المجتمعات.

مهما يكن، قد تكون ثمة، حتى في مجتمع ملتزم بمبادئ المساواة

---

(57) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 359-263.

الديمقراطية الثلاثة، تفاوتات صحية باقية بين فئات اجتماعية. فهل هذه التفاوتات ظالمة؟ هل هي مقايضات مقبولة - صحة أسوأ مقابل دخل أكبر (وتفاوت أكبر في مجالي الصحة والدخل) - من وجهة نظر العدالة؟

للإجابة عن هذين السؤالين يجب علينا أن نضاعف إمعان النظر في أسلوب بناء فهرس الخيرات الاجتماعية الأولية واستخدامه. فحين يبادر رولز إلى تقديم مبدأ الفرق، نجده يُقْدِم على اعتماد الافتراض التبسيطي القائم على أننا نستطيع أن نتحدث في المقام الأول عن الاختلافات في الدخل والثروة وعَدّ تلك الخيرات الاجتماعية الأولية وكيلة عن الباقية[58]. ولذلك، إذا كان السماح بأي تفاوت في الدخل من نوعية أو ضخامة معينة قد أدى إلى جعل الأسوأ حالًا أفضل حالًا مما كان ممكنًا مع قدر أقل من أشكال التفاوت في الدخل، فسيكون من اللاعقلانية رفض التحسين، من منطلق أن الدخل كان وكيلًا ناب عن خيرات اجتماعية أولية أخرى.

غير أن الدخل والغنى ليسا على الدوام وكيلين ناجحين لبنود أخرى في اللائحة. افترضوا، مثلًا، أن قدرًا أكبر من تحكم العمال بمكان العمل أدى إلى تحسين القاعدة الاجتماعية لاحترام الذات - أو صحة العمال (وفرصهم، إذًا) - إلا أنه ما لبث أن تبين أنه ترتيب أقل إنتاجية من مكان عمل أكثر تراتبية هرمية.[59] ليس الدخل، إذًا، وكيلًا جيدًا للفرص أو لقواعد احترام الذات الاجتماعية. لو جرى ترجيح كفة الفرص (أو الأسس الاجتماعية لاحترام الذات) على كفة الدخل في بناء الفهرس، لكان من شأن الفهرس الإجمالي أن يتعرض للتقلص على الرغم من تزايد الدخل. والأولوية التي يضفيها رولز على مبدأ الفرص مرجِّحًا كفّته على كفة مبدأ الفرق توحي بأنه قد يعتمد تركيب الفهرس على هذا النحو. وإذا ما أصر رولز على هذه الأولوية، فإن التوظيف الملائم للفهرس من شأنه أن يميل إلى تقييد تفاوتات الدخل إذا ما تمخضت عن تفاوتات صحية

---

(58) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 78, and 67-8, and Rawls: *A Theory of Justice* (1999), p. 80.

(59) أنا مدين بمثال ديمقراطية العامل لجوش كوهن (مخطوطة غير منشورة واتصال شخصي).

وصولًا إلى نواقص ذات شأن على صعيد الفرص. أما إذا لم يضْفِ رولز وزنًا أعلى إلى الفرص مقابل الدخل، فإنه يفتح الباب أمام المقايضات بين الدخل والصحة - وهي مقايضات كثيرًا ما يُقْبِل عليها الأفراد برغبة. ومع ذلك، فإننا قد لا نقبل بقرارات سياسية تقتضي المساومة على الصحة مقابل الدخل، ما لم تكن الفئات الأسوأ حالًا متمتعة حقًّا بحقوق مشاركة سياسية متساوية فعلًا.

إذا ركّزنا، في المقام الأول، على مبدأ الفرق والمنطق المؤيد له بمعزل عن باقي النظرية، فقد يبدو أن رولز ليس مهتمًا بالتفاوت «النسبي». فبعد شطب الحَسَد والافتراض بأن من شأن الوكلاء العقلانيين أن يقبلوا بألوان التفاوت ما دام المستوى المطلق لرخائهم يتحسن، فإن رولز يبدو متبنيًا لهذا التفسير. ولكنني أظن أن التفسير مضلل في ضوء الملاحظات السابقة حول كيفية توظيف الفهرس لقياس تفاوتات الرفاه. إذا كان نوع من التفاوت في الدخل ينتج تحسينًا إجماليًا في الفهرس - لا دخلًا أكبر فقط - فإن من العقلاني بالنسبة إلى المتعاقدين أن يقبلوا بذلك التفاوت. أما حيث لا يكون الدخل الزائد ناتبًا عن باقي بنود الفهرس، بسبب الآثار الناتجة في الفرص عبر ألوان من التفاوت الصحي، أو بسبب الآثار الناتجة في قيمة حقوق المشاركة السياسية، فإن علينا ألا نقبل الزيادة في الدخل على أنها عقلانية أو أمرٌ يجيزه مبدأ الفرق. وفي هذه الحالات يكون التفاوت معطوفًا على تفاوتات نسبية ذات شأن لأنها تقلص حاجات المواطنين. ورولز مهتم بالتفاوت النسبي حين يكون سببًا لتعرض قدرات مواطنين أحرار ومتساوين للخطر. (قد يكون ثمة ما يدعو أيضًا إلى الاهتمام بالتفاوت فوق المستوى الذي تم عنده بلوغ «ما يكفي» من الرفاه لسائر الفئات إذا بقي مقياس الصحة ثابتًا وعلى درجة كافية من الانخفاض).

إن مضاعفات المساواة الديمقراطية بالنسبة إلى صحة السكان والتفاوتات الصحية، مفاجئة. لقد نجح رولز، آخر المطاف، في تبسيط نظريته فجعلنا ننظر إلى المواطنين الأحرار والمتساوين على أنهم كاملو الأداء على امتداد عمر طبيعي. كان هدفه متمثلًا بالاهتداء إلى جواب عن سؤال: كيف يتعين علينا أن نختار شروط تعاون يستطيع الجميع أن يقبلوا بها؟ وقد وسَّعتُ جوابه

ليستوعب قضايا الصحة في إطار المبادئ التي تحكم مبدأ المساواة بالفرص، ولفتُ الانتباه إلى التناظر بين محدِّدات الصحة الاجتماعية المفتاحية والخيرات الاجتماعية الأولية المشمولة في فهرسه والخاضعة لحكم مبادئه. والنتيحة هي أن النظرية تبدو ذات تطبيق ومضاعفات بالنسبة إلى طيف أوسع من الحالات مقارنة بتلك التي صُممت أساسًا من أجل مقاربتها. ويمكن القول إن هذا يعني أن النظرية تعمم على الأنواع الأولية من الأمثلة، أو الحالات، أو الأدلة بالنسبة إليها بطريقة تؤدي إلى توفير دعم أكبر لها(60).

وسواء أكان التوسيع يزيد من تأييد النظرية أم لا، فإنه يضاعف بالفعل من قوة الزعم الذي يطلقه رولز حول «نزوعها إلى المساواة». فالمساواة الديمقراطية لا تكتفي بإنتاج قدر أكبر من التوزيعات المتساوية للخيرات الأولية، مقارنة، مثلًا، بروايات نفعية بديلة لقصة العدالة، بل وتفضي أيضًا إلى قدر أكبر من المساواة في الصحة - وهي خير لم تناقشه بداية بالمطلق. ولأن التفاوتات الصحية شكلت أساسًا محوريًّا للزعم القائل بأن المساواة الديمقراطية نافذة في «الفضاء» أو المجال الخطأ، وبأن هدفها متركز، على نحو غير ملائم، على المدخلات بدلًا من المخرجات [الحصائل]، فإن على مناقشتنا أن تكون كافية لدحض، أقله، بعض هذه المزاعم.

4. هل المساواة الديمقراطية غير كافية مساواتيًّا؟

ترك هامش أوسع مما ينبغي للأفراد

إن المبادئ الثلاثة التي تشكل المساواة الديمقراطية تنطوي، مجتمعة في بوتقة واحدة، على قوة مساواتية معتبرة. إلا أن نظرة رولز تبدو، بسبب مبدأ الفرق، أقل مساواتية من النظرات المساواتية الجذرية أو الاشتراكية. وفي حين أن شعار «من كل بحسب قدرته» لا يقول شيئًا عن الحوافز، معتمدًا، بدلًا من ذلك، ربما على الالتزام الأخوي أو الاشتراكي، فإن المساواة الديمقراطية تفسح

(60) انظر: Daniels, Kennedy and Kawachi, «Why Justice is Good for Our Health,» pp. 244-246.

المجال لحوافز منتجة للتفاوت كلما كانت ضرورية لرفع مستوى الإنتاجية أو لتوجيه ممارسة المواهب بما يجعلها أعظمية الفائدة للأسوأ حالًا[61]. وبدلًا من إبراز هذا التعارض، يجادل ج. أ. كوهن قائلًا إن المساواة الديمقراطية أكثر مساواتية مما يوحي به رولز، شرط تفسيرها وتكملتها بمزاج [روح] العدالة. أما أنا فسأدحض كلًا من التفسير والتعديل المقترح على حد سواء.

يزعم كوهن أن مبدأ الفرق، مفسَّرًا تفسيرًا ملائمًا ودقيقًا، لا يسمح إلا بالتفاوتات، بما فيها الحوافز، إذا كانت ضرورية لإجراء ما أمكن من تحسين في وضع من هم في أسوأ الأحوال. ولمّا كان الأفراد الموهوبون قادرين، من دون أدنى شك، على مضاعفة الاجتهاد أو توجيه مواهبهم نحو مساعدة الأسوأ حالًا منهم، فإن الحوافز ليست ضرورية بالفعل. فأولئك الملتزمون كليًا بأهداف مبدأ الفرق لن يطالبوا بحوافز تخفق في تعظيم الآفاق المستقبلية لمن هم الأسوأ حالًا. ولمّا كانت هذه الحوافز غير ضرورية، فهي غير مبررة. إنه لمؤسف أن كوهن، استنادًا إلى التفسير المتساهل لمبدأ الفرق، ينسب إلى رولز التسليم بتفضيلات المطالبين بالحوافز كشيء مفروغ منه. وتدعيمًا للادعاء بأن هذه الحوافز ليست ضرورية ولا جديرة بالتبرير، يجادل كوهن قائلًا إن من شأن الموهوبين ألا يكونوا في مواجهة من هم في أسوأ الأحوال قادرون على تبرير مطلبهم.

تواجه المساواة الديمقراطية تحديًا ثانيًا في ضوء هذا التحدي الأول. إن مبادئها تحكم بنية المجتمع الأساسية أو مؤسساته القاعدية. وفي خياراتهم الشخصية وارتباطاتهم الخاصة يبقى الأفراد أحرارًا في اتباع تصوراتهم للحياة

---

(61) الحوافز الإشكالية يجب أن تتجاوز مجرد التعويض عن «تكاليف» التدريب أو أعباء عمالة أخرى، لأن هذه التعويضات تصون التفاوتات، أكثر من أنها توجدها. مثل ج. أ. كوهن، أفترض أن رولز أجاز مثل هذه الحوافز حين تحدث عن «توجيه الكفاءة نحو مساهمتها الفضلى في المصلحة العامة»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 311, and *A Theory of Justice* (1999), p. 274,

«لاجتذاب الأفراد إلى أمكنة وروابط حاجتها إليهم قصوى، من وجهة نظر اجتماعية»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 315, and *A Theory of Justice* (1999), p. 277,

ولكن قارن: Paul Smith, «Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls,» *Social Theory and Practice*, vol. 24 (1998), pp. 205-235.

الخيرة كما يرونها، شرط بقاء تحركهم داخل النطاق الذي تحدده مبادئ العدالة. وبالنسبة إلى رولز، فإن هذا التقسيم للمسؤولية له أهميته. فالمجتمع مسؤول عن تنظيم البنية الأساس عبر مبادئ العدالة، ضامنًا امتلاك الجميع للوسائل اللازمة لتطوير قدراتهم وممارستها بوصفهم مواطنين. أما الأفراد فمسؤولون عن متابعة غاياتهم بأساليب تستجيب لمبادئ العدالة وتدعمها، غير أن هؤلاء الأفراد ليسوا ملزمين (ولا يستطيعون أن يكونوا ملزمين) بتقويم كل تحرك من تحركاتهم ليعرفوا إن كان يؤدي إلى تعظيم وضع من هم في أسوأ الأحوال أو يتمخض مباشرة عن مساواة منصفة بالفرص. ومن القيود المعقولة المفروضة على متعاقدي رولز ثمة الحد المفروض على مهمتهم، تحديدًا، شرط خضوع البنية الأساس للمبادئ التي يختارونها، لا لأي حفز أو اختيار فردي.

أما التحدي الثاني فهو استنتاج كوهن القائل بأن هذا التقسيم للمسؤولية كارثي على صعيد بلوغ أهداف المساواة الديمقراطية. فهذا التقسيم يترك «المحلقين عاليًا» - من هم أنانيون ولكنهم موهوبون - أحرارًا في المطالبة بحوافز لافتة. وبالمثل، فإن «أزواجًا أنانيين» يستطيعون تقويض الفرص المتساوية لزوجاتهم وبناتهم عبر اعتماد توزيع غير منصف للواجبات المنزلية، بصرف النظر عن مدى قوة إصرار المؤسسات المحيطة بالعائلة على ضرورة دعم مساواة المرأة. وهكذا، فإن مبادئ المساواة الديمقراطية، إذ تُبقي خيارات السوق والعائلة الفردية سائبة من دون ضبط، لا تلبث أن تنتج حصائل أسوأ بوضوح، من منطلق أهداف هذه المساواة الديمقراطية. ومع ذلك، فإن رولز لا يقوى على شجب هذه الخيارات بوصفها ظالمة، لأن المبادئ لا تحكم إلا البنية الأساس[62].

تجنبًا لهذه النتائج يقول كوهن إن علينا أن نستعيض عن تركيز رولز على البنية الأساس وما يصحبها من تقسيم للمسؤولية بروح عدالة يحكم الخيارات

---

(62) يضم رولز العائلة بوصفها جزءًا من البنية الأساس، ولكن مبادئ العدالة تبقى بعيدة عن تنظيم الدوافع أو الخيارات الفردية بالطريقة المعتمدة في طرح القضية هنا. عن العائلة جزءًا من البنية الأساس انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *Collected Papers*, pp. 595-601.

الفردية. إن من شأن المحلقين عاليًا والأزواج الأنانيين، على حد سواء، أن يتعرضوا للعقوبة من جانب مثل هذا الروح؛ ومن شأن أفعالهم أن تكون انتهاكًا لشروط العدل. فمن شأن هذا الروح، إذًا، أن يكون مجسّدًا لهواجس الأخوّة التي يقول رولز إن مبادئ المساواة الديمقراطية تلتقطها أو «تؤولها» جزئيًا، ولكنها مفتقدة في خيارات محلّقي الأعالي والأزواج الأنانيين[63].

هل الحوافز المنتجة للتفاوتات التي يسمح بها رولز غير ضرورية وغير جديرة بالتبرير؟

يقول كوهن إن القضية الإشكالية بالنسبة إلى رولز تنطوي على مطالبة الحوافز المنتجة للتفاوت بنمط من العمل، أو بأن تعمل بإنتاجية ذات مستوى، وإلا فإن الأفراد سيرفضون القيام بها[64]. ثم يعدّل كوهن زعمه القائل بأن جميع هذه الحوافز غير ضرورية وغير جديرة بالتبرير من طريق الإقرار بأن الناس بحاجة إلى هامشٍ ما لـ «امتيازات معطوفة على الوكلاء»[65]. فلا بد من تزويدهم بهامش يمكن فيه إضفاء وزن معقول على مصالحهم، وعلى مصالح أولئك الذين يهتمون بهم، وعلى واجباتهم إزاء أولئك الذين لهم معهم علاقات خاصة. وإلا فإن العدالة تصبح صيغة غير مقبولة من صيغ «الجمود الأخلاقي» التي تلزمنا بأن نكون متعصبين في التماسنا للعدالة. ومهما يكن، فإن كوهن يرى أن هذا التنازل لا يترك مجالًا ذا شأن لتوليد التفاوت.

---

(63) جادل نوزيك قائلًا إن خيارات الأفراد الحرة شرعًا، مثل قيام المعجبين بالدفع لرؤية ولت تشمبرلين مؤديًا، من شأنها أن تقوض التوزيعات المساواتية. وكوهن الذي أعطى ردًا مقنعًا على خطاب نوزيك الحريّاتي، يشكو الآن من أن رولز يطلق أيدي الأفراد على صعيد القيام بتوزيعات مساواتية مقوِّضة، انظر: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974),

وحيثما شكا نوزيك من قيود الدولة على الحرية، يستحضر كوهن قيودًا أخلاقية. انظر: Cohen, «Where the Action is».

(64) الادعاء المراوغ بأننا لن نقوم بالعمل من دون حوافز حين نكون مستعدين للقيام به - يعني أن الحافز ليس ضروريًا بالفعل، وسيتعرض للشجب حتى من جانب أصحاب التفسير «الرخو» لمبدأ الفرق.

(65) انظر: Cohen, «Incentives,» pp. 302-303,

يقتبس كوهن من Samuel Scheffler, *Rejection of Consequentialism* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1982).

ولِرَوْزِ مدى هذا التنازل، عاينوا بعض الأمثلة:

صوفي[66]. تحترف صوفي الفن المفهومي [الحداثي]. وعملها هذا يعيلها ويلبي حاجاتها على الرغم من موهبتها الفنية المتواضعة. ثم أرادت أن تتحول إلى الفن التجاري، وهو عمل لا تكرهه ولديها فيه موهبة أكبر، ولكن فقط مع وجود حافز بالغ الضخامة. حتى مع وجود الحافز، فإن عملها في مجال الفن التجاري من شأنه أن يعود عليها بما يكفي لجعل الأسوأ حالًا أفضل حالًا مما هي عليه عندما تعمل في ميدان الفن المفهومي [الحداثي]. وإذا ما انتقلت، ولو من دون حافز، فإن الحال الأسوأ سيبقى حالًا أفضل بعدُ.

ماكس. لن يبادر ماكس إلى العمل بقدر أكبر من الاجتهاد والإبداع مدرّسًا وعاكفًا على البحث في عمله الجامعي ما لم يحصل على مكافأة أعلى على نحو ملموس - أكثر بما لا يقاس من مجرد التعويض عن الساعات أو الجهود الإضافية - وعلى «أوسمة» محجوزة للنجوم الأكاديميين. هو شديد التعلق بالوتيرة التأملية لحياته كما هي، وإن لم يكن يكره البديل. فمع وجود الحافز وعمله الأصعب، سيكون الأسوأ حالاً في وضع أفضل. أما إذا اختار أن يعمل بكامل طاقته مقابل أجر أدنى كما لو كان يعمل بأجر أعلى، فحتى الحال الأسوأ سيكون حالاً أفضل.

بنْ[67]. يعيل بنْ أسرته إعالة متواضعة عبر تشغيل وكالة إعلانات من بيته. وعمله الحر في البيت يمكّنه من الاضطلاع بمهام التعليم المنزلي لأطفاله وتوفير الرعاية الشخصية لأمه المسنة التي تعيش مع أسرته. هو مستعد للعمل خارج البيت - كما سبق له أن فعل بمستوى من القناعة يوازي ما يتمتع به الآخرون نموذجيًا - شرط الحصول على حافز أكبر بكثير مما هو مطلوب ببساطة لتغطية نفقات رعاية أمه وتكاليف معلمي أطفاله. يقول إنه يستطيع، إذا ما حصل على حافز بتلك الضخامة، أن يوفر لأطفاله تعليمًا أعلى وأفضل بكثير، أو مكاسب أخرى متعذرة من دونه (من دون الحافز).

---

(66) المثال مأخوذ من: Andrews Williams, Incentives, Inequality, and Publicity,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, no. 3 (Summer 1998), pp. 225-247.

(67) المثال مستوحى من: David Estlund, «Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, no. 1 (March 1998), pp. 99-112.

هل مطالبة صوفي، وماكس، وبن بالحوافز تضعهم في خانة المطالبين بامتيازات وكالة قابلة لأن تكون مسموحة؟ افترضوا أنْ نعم. عندئذ نفسح المجال لا لاختيار ماكس الأناني في إظهار براعته في حياته وحسب، بل ولذلك النوع من الإخلاص المثير للإعجاب لدى صوفي إزاء فنها. ونوفر لِبن فرصة متابعة مصالح أولئك الذين يتعاطف معهم تعاطفًا خاصًا. فنترك له أيضًا مجالًا للقيام بواجباته الأخلاقية التي هو مضطلع بها تجاه أمه وأطفاله. صحيح أنه قادر على أداء تلك الواجبات عبر قبول حافز أقل، يكفي لتغطية أجور آخرين للقيام بالمهمتين: رعاية الأم وتعليم الأطفال، غير أنه قد يرى أن من الأنبل أن يتولاهما بنفسه. ثمة تفاوتات مهمة لا يمكن أن تنشأ عبر قدر معقول من المصلحة الذاتية وحسب، بل من طريق شروط أخلاقية، وبدفع اعتبارات أخلاقية أخرى ليست شروطًا في الحقيقة[68]. ولكون امتيازات الوكالة على هذه الدرجة من القوة، فإننا نحرص على استبعاد حالات الجشع المكشوفة ولكن ليس العديد من الخيارات المنتجة للتفاوت التي يقدمها الأفراد نمطيًا. وفجأة تتقلص المسافة الفاصلة بين التفسير المعتدل الذي يقدمه رولز والتفسير المتشدد الذي يقدمه كوهن.

ولكن، افترضوا أن كوهن يرى مطالب صوفي، وماكس، وبن ظالمة[69]. غير أن توسيع الهوة بين التفسيرين المعتدل والمتشدد على هذا النحو يعني أن ما تسمح به امتيازات الوكالة حقًا لم يعد واضحًا، بل وقد يكون مثار جدل وخلافات. فبمقدار ما تكون التفاصيل الدقيقة لتفضيلاتنا ودوافعنا ذات شأن، يكون المزاج المضطلع بمهمة تنظيم خياراتنا مرشحًا للإخفاق على صعيد التصدي لقيود العمومية الذي تشترطه العدالة في المؤسسات[70].

---

(68) قارن: Estlund, «Liberalism, Equality, and Fraternity».
يبرز استلوند النقطة الحاسمة التي تؤكد أننا لا نستطيع المطالبة بالأخوَّة إزاء الجميع في المجتمع من دون بنائها بالاستناد إلى اهتمامنا بأولئك الذين نكون أوثق ارتباطًا بهم.

(69) يجادل رولز قائلًا إن من الظلم أن يطالَب بستاني يكره الطبابة بتولي الأمر مقابل حافز يفرز تفاوتًا؛ ظلم أيضًا أن يقدِّم بستاني يميل بقوة إلى القيام بعمل آخر مثل هذا الطلب (مخطوطة غير منشورة، اتصال شخصي، أيلول/ سبتمبر 1999).

(70) انظر: Williams, «Incentives, Inequality, and Publicity».

ما الذي ينطوي عليه الالتزام بمبدأ الفرق في الحقيقة؟

دعوا جانبًا قضية الامتيازات الوكالية هذه. ثمة، بَعْدُ، مشكلة مع الطريقة التي يعتمدها كوهن في التوصل إلى استنتاج يبدأ بواقع أن المواطنين في ظل المساواة الديمقراطية يقبلون مبدأ الفرق والمساواة المنصفة في الفرص بوصفهما اثنين من مبادئ العدالة، ويصل إلى استنتاجاته حول التزاماتهم الفردية وظلم الخيارات الفردية[71]. إن المشكلة نابعة من تجاهل تعقيد المساواة الديمقراطية.

قلتُ من قبل إن المساواة الديمقراطية نظرة معقدة. إنها تنطوي على نوع من الالتزام بعدد غير قليل من المبادئ؛ وتستند إلى جملة متنوعة من الاعتبارات المساواتية؛ وتُشتق من تكامل تلك الاعتبارات بطريقة خاصة - خطاب رولز التعاقدي. لذا، فإنها لا تلبث أن تفرز حزمة مركبة من الالتزامات الفردية.

إن أحد الالتزامات الناشئة هو إزاء نوع من فضاء الاختيار الذي ننطلق منه لمتابعة تصوراتنا عن الحياة الخيرة، مهما كانت الصيغ التي تتكشف بها. ونحن أيضًا ملتزمون باتباع ذلك الخير في إطار القيود التي تفرضها مبادئ العدالة التي تحكم البنية الأساس للمجتمع. نحن ملتزمون، إذًا، بتقسيم المسؤولية التي تتولى إذابة عقلانيتنا ومعقوليتنا في بوتقة واحدة بطريقة خاصة. هذه الالتزامات تتيح لنا فرصة التماس الوسائل اللازمة لتنفيذ خططنا الحياتية، شرط عدم انتهاك القواعد التي تفرضها مبادئ العدالة على البنية الأساس. واستنادًا إلى ذلك التصور لحياة الخير، قد نبادر حتى إلى التماس خيرات أكثر من تلك التي يتمتع بها آخرون، شرط ألا ننتهك تلك القواعد. وفي حل النزاعات حول ما تتطلبه العدالة منا، نحن ملتزمون بالانصياع لما يقوله لنا «العقل العمومي» حول كيفية ترجمة المبادئ ومضامينها في ما يخص المؤسسات المحيطة بنا. بهذه الطريقة

---

(71) افترضوا أن أحدهم مؤمن بأن علينا أن نقبل بمبدأ الفرق لا لشيء إلا لأنه آسرٌ (جزئيًا) لإيمانه الأخلاقي بأن الحظ الأعمى اعتباطي متعسف وبأننا مدينون، بعضنا لبعضنا الآخر، بالتعويض عن أضرار غير مختارة، أو ليست طوعية (تحدّيت هذا الخطأ التفسيري في القسم الثاني). عندئذ قد تبدو المطالبة بحوافز منتجة للتفاوت متناقضة تناقضًا مباشرًا مع ذلك الالتزام، بما يجعل طلبنا ظالمًا.

وحدها نستطيع احترام «التعددية المعقولة» التي تنبثق في ظل شرطَي الحرية والمساواة بالذات، ذينك الشرطين المنخرطين في المساواة الديمقراطية.

لا بد من تذكّر جملة هذه الالتزامات بالضبط لنستطيع النظر في ما تطلبه العدالة منا أو تتيح لنا فرصة القيام به بوصفنا أفرادًا. تصوروا أنني راغب في أن أصبح قسيسًا أو حاخامًا لتولي الخدمة المتواضعة في إحدى الأبرشيات الصغيرة. وافترضوا أيضًا أنني متوفر على المواهب النادرة - ربما سبق لي أن أظهرتها - المطلوبة لإنتاج اختراقات تقانية ستجعل حيوات أولئك الذين هم في أسوأ الأحوال في وضع أفضل بكثير، أو لإدارة شركة تخلق ثروة هائلة (قابلة لإعادة التوزيع) مع القيام بنشر تلك الاختراقات. إنني حر، وفقًا لالتزاماتي بموجب المساواة الديمقراطية، في أن أصبح ذلك القسيس أو الحاخام، مجبِرًا من هم في أسوأ الأحوال على نفض أيديهم من الفوائد التي أستطيع تزويدهم بها. قد أميل إلى الانجذاب نحو حافز تغيير خطتي؛ قد أطلب سعرًا عاليًا جدًّا لتغييرها. حرّ أنا في أن أفعل هذا أو ذاك، والتزامي بالانصياع لمبدأ الفرق، المبدأ الذي يحكم البنية الأساس، يبقيني حرًّا على هذه الأصعدة.

أن يقال إن مطالب العدالة - التزامي بأهداف مبدأ الفرق - يجب أن تتقدم على الالتزامات الأخلاقية والدينية في حياتي يعني وضع العدالة في مواجهة التعددية المعقولة. ذلك يعني استحضار نوع من التصور الجوهري لكيفية وجوب قيام الأفراد برَوْز التزاماتهم الأخلاقية، تصوّر يتجاوز جعل العدالة أولى فضائل المؤسسات إلى جعلها أُولى الفضائل لجملة الدوافع والتصرفات الفردية. لا يعود الأمر مقتصرًا على مجرد تقييد الالتماس الفردي للخير؛ إنه يتولى تحديده.

انظروا الآن إلى اختبار «المواجهة» الذي يريد كوهن توظيفه لمحاكمة المطالبة بحوافز منتجة للتفاوت. إنه يتصور أفرادًا موهوبين يحاولون تبرير تلك المطالب لمن هم في أسوأ الأحوال، طالبين منهم أن يكونوا مستعدين للتخلي عن مكاسب أعظمية على صعيد آفاقهم المستقبلية، لا لشيء إلا لأن ذوي المواهب يرفضون العمل بالأساليب الصحيحة من دون حوافز باهظة

التكاليف. كيف يمكن لمن يقبل بمبدأ الفرق في مجتمع خاضع لحكم المساواة الديمقراطية أن يتوقع ممن هم في أسوأ الأحوال أن ينفضوا أيديهم من مثل تلك المكاسب من دون أن يرف له جفن؟

تفترض الطبعة المشروعة المعتمدة من هذا الاختبار أن الأسوأ حالًا ملتزمون أيضًا بالآراء المركبة الكامنة في عمق المساواة الديمقراطية، لا بمجرد جعل آخرين يفعلون كل ما يلزم لتعظيم آفاقهم المستقبلية. في الحدود الدنيا، لا بد لصوفي، وماكس، وبن، أو لذلك الحاخام المزعوم، من أن يذكِّروا من هم في أسوأ الأحوال بأنهم هم أيضًا يطالبون بفضاء معقول في حيواتهم لمتابعة ما هو ذو قيمة بالنسبة إليهم. إذا كان صوفي، وماكس، وبن، ملتزمين بفعل كل ما هو مطلوب منهم لجعل الأسوأ حالًا أفضل حالًا إلى الحدود القصوى، فإن ذوي أسوأ الأحوال ملزمون بفعل ذلك أيضًا. هؤلاء يجب عليهم أيضًا أن يفعلوا كل ما هو مطلوب لتحقيق تحسين أعظمي للفئة الأسوأ حالًا. ينبغي لاختبار كوهن أن يكشف حقيقة أن ذلك لم يكن التزامهم أيضًا.

كيف يتعين علينا رَوْز «التقصير» عن النتيجة المثالية بالنسبة إلى الأسوأ حالًا؟

لنقل إن ذوي المواهب، حين «يختارون» جعل الأسوأ حالًا في أفضل وضع ممكن من دون المطالبة بأي حوافز، يقدِّمون «مساهمة مثالية». يشير رولز إلى وضع شبيه على أنه يمثل «المثل الأعلى لنوع من التناغم الكامل بين المصالح»[72]. وإيحاؤه بوجود وضع مثالي كهذا يطرح سؤالًا هو: كيف يمكن رَوْزُ أي تقصير عنه حتى حين يكون ظالمًا (لأن تلبية مبدأ الفرق متساهلة)؟

---

(72) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 104-105, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 89-90.

إنه يعارض منحنى مساهمة حدية مثاليًا حيث الجميع يكسبون بالتساوي (خط مستقيم عند الدرجة 45 نحو الأصل) بمنحنى فعلي ناتج عن احتمال حصول بعضهم على ما هو أكثر من آخرين من مساهماتهم حتى في ظل مبدأ الفرق. وأي قصور عن مستوى خط الدرجة 45° هذا يكون أقل من مثالي، غير أنه يبقى عاكسًا قدرًا جزئيًا من تناغم المصالح (ذلك الجزء من منحنى الفرق ذي الانحدار الإيجابي) إذا لم يكسب أحد على حساب آخرين أو من دون بعض المكاسب لآخرين. أتوجه بالشكر لكوهن على مناقشة هذه القضية.

يبدو أن هناك ثلاثة خيارات رئيسة. نظرة كوهن التي عارضْتُها تقوم على أن أي تقصير عما هو مثالي يكون ظالمًا، وأن الخيارات الفردية التي تدفعنا إلى ما دون هذا المثل الأعلى هي نفسها ظالمة. ولأن مبادئ العدالة عند رولز لا تنطبق إلا على البنية الأساس، فإنه لا يستطيع (ولا يجوز له) أن يدعي أن الخيارات الفردية ظالمة.

ثمة خيار ثانٍ، هو أننا (ورولز) نستطيع القول إن بعض هذه الخيارات خاطئة، غير أنها ليست ظالمة. قد لا تكون أكثر من جشعة أو أنانية، وليس ثمة ما يمنع، كائنًا من كان، من إثارة هذه الانتقادات الأخلاقية لمثل هذه الخيارات، إذ يتعين على الوالدَين، مثلًا، أن يعلّموا أولادهم الاهتمام بالأقل حظًّا بينهم، شاجبين الخيارات التي تخفق في إبداء مثل هذه الأخوَّة والرحمة. وتتولى عناصر الخلفية الأخلاقية هذه بوضوح دعم النفسية الأخلاقية التي تتطلبها المؤسسات العادلة. انظروا، على أي حال، إلى الأمهات والآباء الذين يربون أطفالهم في إطار ثقافة فرعية قائمة على تشجيع نوع من التمايز الصارخ جنوسيًّا. وعلى الرغم من أن نضالًا سيُخاض في الثقافة الخلفية ضد المواقف المنحازة جنوسيًّا، فإن للآباء والأمهات حريات المبدأ الأول التي تمكنهم من متابعة معتقداتهم حتى لو كان هناك احتمال بأن ينتهوا إلى تقييد فرص أولادهم. إن التزامنا بباقة من مبادئ العدالة يجعل تقويمنا للقصور الحاصل على هذا الصعيد أكثر تعقيدًا.

الخيار الثالث، هو نتيجة خلطة تجمع بين الجيد والسيّئ، ويتعين علينا ألا نسارع إلى شجبه وإدانته بوصفه جديرًا بالاعتراض عليه أخلاقيًّا (أو ظالمًا)، وإن لم يكن، من إحدى وجهات النظر، مثاليًّا. إذا لم يكن الناس متجذري الالتزام القوي بالمشروعات التي ينخرطون فيها في الحياة، فإن من شأن حيواتنا أن تتعرض للإفقار على أصعدة مختلفة. إننا لا نكف عن نُصح أولادنا بالدأب على متابعة ما يجدونه ذا معنى حقيقي في الحياة بتصميم، واجتهاد، واندفاع، ولن نبادر إلى توصيتهم، بدلًا من ذلك، بالتخلي عما يريدون فعله لمصلحة ما اقتنعوا بأن من شأنه أن يجعل مَن هم أسوأ حالًا في وضع أفضل. فبدلًا من

شجب التقصير بوصفه إما ظالمًا وإما جديرًا بالاعتراض عليه، من الأفضل لنا إجمالًا أن نعمل على تشجيع الحوار المعقول أخلاقيًّا في الثقافة الخلفية حول الكمّ المتنوع من الأهداف، والقيم، وأشكال الالتزام بها. وهذه النتيجة لا تشكل تحديًا لأطروحة رولز القائمة على واقع أن العدالة تبقى الفضيلة الأولى للمؤسسات.

5. تعليقات تلخيصية

في دفاعي عن المساواة الديمقراطية في مواجهة ثلاثة اعتراضات مساواتية مهمة، دافعتُ عن تماسكها من ناحية، وكفايتها من ناحية ثانية. **أولًا**، ليست المساواة الديمقراطية إلا صيغة مركّبة ومعقدة من صيغ النزعة المساواتية. إنها تستوعب هواجس حول الاعتباطية الأخلاقية للمصادفات أو الاحتمالات الاجتماعية والطبيعية، لكنها تذيب تلك الهواجس مع أخرى في بوتقة واحدة. فتكون النتيجة أننا ننتقي مبادئ تحمي قدراتنا بوصفنا مواطنين من دون دفع المسؤولية عن حاجاتنا لأن تصبح، بحسب بعض وجهات النظر البديلة، قضية محورية.

ثانيًا، على النقيض ممن يزعمون أن فهرس رولز للخيرات الاجتماعية الأولية عديم الحساسية إزاء تفاوتات حاسمة بين البشر، ثمة طريقة طبيعية لتوسيع نطاقه بما يمكنه من التقاط تنويعات حاسمة مثل المرض والعجز. ومع هذا التوسيع، تكون المساواة الديمقراطية أكثر صراحة في السعي إلى حماية قدرات المواطنين (أو حريتهم الإيجابية). إنه توسّع لا يعمل في «الفضاء الخطأ» ولا يحيد عن هدف العدالة.

ثالثًا، إن تركيز المساواة الديمقراطية على بنية المجتمع الأساسية لا يعني أن أهدافها ستتعرض ظلمًا للتقويض بفعل الخيارات «الخاصة» للأفراد. فالتزاماتنا في ظل المساواة الديمقراطية تنطوي على قلق من أن الناس غير قادرين على بلوغ أهدافهم المختلفة في الحياة إلا ضمن الحدود التي ترسمها

المؤسسات فحسب. وأي التزام بالمساواة المنصفة في الفرص وبمبدأ الفرق، بوصفهما اثنين من مبادئ العدالة، لا يجوز أن يشترط علينا صوغ خططنا الحياتية بما يؤدي إلى جعل أهداف ذينك المبدأين دوافعنا الرئيسة. إذ يمكن أن يتمخض هذا الاشتراط عن عالم أقل قيمة وليس ثمة ما يدعونا إلى رؤيته أكثر عدلًا[73].

(73) إشادات: لقد استفدت من مناقشة هذه المادة، أو عمل سابق يستند إليه، مع كل من: Sudhir Anand, Allen Buchanan, Dan Brock, G. A. Cohen, Josh Cohen, David Estlund, Samuel Freeman, Ichiro Kawachi, Erin Kelly, Bruce Kennedy, Amy Lara, David MacArthur, Lionel McPherson, Fabienne Peter, John Rawls, James Sabin, Amartya Sen, George Smith, Steve White, Dan Wikler, and Andrew Williams.

أريد استثنائيًّا أن أشكر Josh Cohen and Jerry Cohen على تعليقات تفصيلية على مسودة أبكر. كذلك كنت مدعومًا، جزئيًّا، بجائزة روبرت وود جونسون للبحث وإجازة Tufts للتفرّغ العلمي.

الفصل السابع

التطابق وخير العدالة

صموئيل فريمان

كان أحد أهداف رولز المرشدة من تطوير عمله ومراجعته هو إظهار أن مجتمعًا حسن التنظيم قائمًا على أساس العدالة كإنصاف ممكن واقعيًا. يرى رولز أن الوصول إلى تحقيق، أو «استقرار» تصورٍ معين للعدالة أمر جوهري بالنسبة إلى تبريرها. وهدفي هو مناقشة دور خطاب الاستقرار وأهميته عند رولز. وللقيام بذلك، سأركز في المقام الأول على الجزء الثاني من مناقشة رولز للاستقرار في نظرية، على خطاب «التطابق بين الحق والخير». هذا الخطاب يلقي ضوءًا خاصًا على مدى مديونية رولز لكانط في تبرير نظرته. وبعد مناقشة هدف التطابق في (القسمين I وII)، أقدم مخططًا تفصيليًّا للخطاب في (القسمين III وIV)، مؤكدًا دور التفسير الكانطي للعدالة كإنصاف. وبعد ذلك، أبحث في (القسم V) كيف أن مشكلاتٍ مع خطاب التطابق الكانطي قادت رولز إلى الليبرالية السياسية.

I. الاستقرار والتطابق: مسائل تخطيطية

تعرّض خطاب التطابق عند رولز للتجاهل على نطاق واسع في المناقشات الدائرة حول مؤلفاته. وأسباب هذا التجاهل كثيرة. ثمة، أولًا، مجرد الإنهاك. يبدأ خطاب التطابق في الباب III من نظرية، ويجري تطويره في أكثر من 200

صفحة، ويبلغ ذروته في القسم: 86، مع نهاية كتاب طويل جدًّا. هناك، ثانيًا، افتقار رولز غير المميز للوضوح في طرح خطاب التطابق: هو متقطع ومتشابك مع خطابات أخرى يطورها رولز على نحو متزامن. وثمة، أخيرًا، لدى بعض معلقي رولز الرئيسيين، ذلك الإحساس بأن الخطاب خائب. وكما يقول براين باري، فإن رولز نفسه يبدو غير مقتنع بالخطاب، ولكن عدم اقتناعه لا يبدو لي متصفًا بأي قدر من العمق. إن الشيء الوحيد الذي يمكن القيام به هو اتباع المسار الذي كاد المعلقون على نظرية يجمعون عليه وصولًا إلى نسيان الأمر(1).

غير أن من شأن نسيان أمر خطاب التطابق أن يكون خاطئًا لأسباب غير قليلة. أولًا، إن عدم اقتناع رولز بالتطابق هو الذي قاده لاحقًا إلى إعادة صوغ تبرير العدالة كإنصاف، تلك الإعادة التي بلغت ذروتها في روايته لقصة الليبرالية السياسية، في المقام الأول. من الصعب، إذًا، روز ليبرالية من دون فهم ما يعنيه التطابق وأسباب رولز لعدم اقتناعه به من البداية.

يتمثل سبب ثانٍ للتركيز على التطابق بتناوله مشكلة مركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية تركها كانط معلقة، أو، أقله، أخفق في حلها، عبر التحول إلى الدين في روايته لقصة الخير الأسمى. ليست المشكلة إلا إحدى طبعات المأزق القديم، هل العدالة جزء من الخير البشري. يجادل رولز قائلًا إن من الممكن للعدالة، في ظل ظروف اجتماعية معينة، أن تكون جزءًا من خير البشر، ولا بدّ لها، بالفعل، من أن تكون، إذا كان أي مشروع اجتماعي عادل قابلًا للتطبيق العملي(2).

يشكل خطاب التطابق عند رولز الجزء الثاني من روايته لقصة استقرار العدالة كإنصاف. إن هاجس الاستقرار الاجتماعي أحد الملامح العامة لوجهات النظر القائلة بالعقد الاجتماعي. فبالنسبة إلى هوبز كان الاستقرار

---

(1) Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability,» *Ethics*, vol. 105, no. 4 (July 1995), pp. 874-915, and 915, n. 54.

(2) قال رولز (في حديث) إنه يعتقد أن خطاب التطابق كان أحد أكثر مساهماته أصالة في نظرية، وإنه مندهش لعدم استثارته قدرًا أكبر من التعليق. وهذا سبب يكفي للاهتمام بالخطاب.

طاغيًا - إنه الموضوع الأول بالنسبة إلى أي تصور للعدالة السياسية. وبنظر هوبز، يكاد أي مجتمع عادل أن يكون متماهيًا مع نظام اجتماعي مستقر. فهو يرى العدالة متمثلة بامتثال الناس المتبادل لجملة المعايير والمؤسسات اللازمة لتحقيق تعاون اجتماعي قائم على السلم. ولأتباعه الحديثين رأي مختلف؛ فبين وكلاء عقلانيين مئة في المئة وغير مبالين بعضهم ببعضهم الآخر ولا يحفزهم سوى مصالحهم، قد لا تكون ثمة حاجة ماسة إلى قوة قسر سياسية[3]. ومع ذلك، يُنظر إلى العدالة بوصفها جملة المعايير والمؤسسات الهادفة إلى بلوغ حالة مستقرة من التعاون السلمي والمنتج. يضاف إلى ذلك أن الاستقرار يتحقق نتيجة مساومة عملية بين جملة من المصالح المتضاربة جوهريًا. هاتان سمتان مميزتان لآراء هوبز التعاقدية.

أما عقائد العقد الاجتماعي الليبرالية والديمقراطية عند كل من لوك، وروسو، وكانط، فترى الاستقرار رؤية مغايرة. ليس الاستقرار هو الموضوع الأول للعدالة السياسية. فأي نظام اجتماعي مستقر، بحد ذاته، مهما كان عقلانيًا، قد لا يساوي شيئًا على الصعيد الأخلاقي إذا لم يعالج الظلم الصارخ، بل يكتفي بتأبيده فقط. لذا، فإن تصورًا للعدالة يجب اجتراحه سلفًا بالاعتماد على اعتبارات أخلاقية مستقلة. ومن ثم تُطرح مسألة استقراره من أجل اختبار مدى عملية مجتمع عادل مدرَك وفق معالم هذا التصور[4]. ليس

---

(3) غياب المؤسسات السياسية القسرية جدير بالملاحظة في كتاب: David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1984).

(4) للوقوف على حقيقة أنواع مختلفة من الاستقرار، انظر: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 185-186.

يشير رولز إلى استقرار في (1) مجتمع أو «مشروع تعاون»، (2) تصور عدالة، و(3) «مشروعات» تعاون «عادلة»، أو مجتمع حسن التنظيم. ويقول رولز إن أي مشروع تعاون اجتماعي يكون مستقرًا حين تكون قواعده الأساسية مطبقة بقدر من الانتظام وعلى نحو طوعي؛ ولدى حدوث تصدعات لا بد من وجود قوى استقرار تحول من دون المزيد من العنف وتميل إلى استعادة الترتيب»، انظر: John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 6, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 6.

وكي يكون المشروع مستقرًا، يريد الناس أن يطمئنوا إلى أن لدى كل من الآخرين سببًا كافيًا لالتزام القواعد. الملك عند هوبز مصمم لتوفير هذه الطمأنة، قارن: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 497, and *Theory of Justice* (1999), p. 435. =

ما يهم هو استقرار التعاون بحد ذاته، بل عدالة التعاون واستقراره «للأسباب الوجيهة»[5].

إن بنية هذا الخطاب مَفْصَلها كانط. فهو يقول إن إظهار مدى إمكان الوصول إلى دستور عادل هو «كبرى مشكلات الجنس البشري»[6]. وحل هذه المشكلة يتطلب ثلاثة أمور: «التصور الصحيح» لدستور عادل، أولًا؛ «تجربة هائلة خلال الجزء الأكبر من مسيرة العالم»، ثانيًا؛ و«إرادة خيرة مستعدة لقبول هذا الدستور قبل وفوق كل شيء آخر»، ثالثًا[7].

تعكس أبواب كتاب رولز نظرية الثلاثةُ تأطير كانط لهذه القضايا. ففي الباب I، المعنون «نظرية»، يطرح رولز ما يراه التصور الأنسب للعدالة بالنسبة إلى دستور أي مجتمع ديمقراطي (أو «بنيته الأساس»). ويزعم، حاذيًا حذو مدرسة العقد الاجتماعي الديمقراطي، أن أي دستور عادل لن يكون ممكنًا إلا إذا كان يقضي بالتوافق المعقول بين أشخاص أحرار وعقلانيين في أوضاع متساوية. ومناشدًا قناعات أخلاقية معينة يُزعم أنها كامنة في عمق إحساسنا بالعدالة، يستحدث رولز قيودًا على خطابات مؤيدة لمبادئ عدالة من أجل بناء هذه الحالة القائمة على المساواة: الوضع الأصلي. ومن هناك

= إلا أنها لا تأتي إلا بثمن هو العدالة كما يفهمها رولز. يبقى اهتمام رولز محصورًا بمشكلة استقرار أي مجتمع عادل. لهذا السبب هو يطبق «الاستقرار» في الحالة الأولى على تصور للعدالة. وأي مجتمع حسن التنظيم يكون مستقرًا حين يكون تصور العدالة الذي يستند إليه مستقرًّا ويكون المواطنون فيه راضين... بالبنية الأساس لمجتمعهم». وفي: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 202,

يقول رولز: «الضمان الاستقرار لا بد للناس من أن يكونوا متمتعين بالإحساس بالعدالة أو بالقلق على أولئك المرشحين لأن يتضرروا نتيجة تهرّبهم، ويفضل أن يتمتعوا بالاثنين. وحين تكون هذه العواطف على قدر من القوة يكفي للتغلب على إغراءات انتهاك القواعد، تكون المشروعات العادلة مستقرة»، انظر: *TJ*, p. 497/435 rev.

(5) عبارة يستخدمها رولز للمرة الأولى في: «Reply to Habermas,» in: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 388n, 390ff.

(6) هنا أستند إلى ورقتي: Samuel Freeman, «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), pp. 619-68 and 624-625.

(7) Immanuel Kant, «Idea for a Universal History,» in: Immanuel Kant and Ted Humphrey, *Perpetual Peace and Other Essays* (Indianapolis: Hackett, 1983), pp. 33-34.

يبادر رولز إلى طرح خطابه المألوف المؤيد لمبادئ العدالة (مبدأي الحريات الأساسية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص، ومبدأ الفرق، وجملة الواجبات الطبيعية للأفراد اللازمة لدعم المؤسسات العادلة). وهذه تقدم صورة لخطاب رولز في شأن «التصور الصحيح» لجملة المبادئ التي تحدد أي دستور عادل.

في الباب II من نظرية، الباب المعنون «مؤسسات»، يتجاوب رولز مع مشكلة كانط الثانية. وإذ يأخذ آليات عمل النظم الاجتماعية في الظروف الحديثة بنظر الاعتبار، يقدّم رولز رواية لقصة المؤسسات الديمقراطية التي تلبي شروط مبادئه. فهي تؤسس لحقوق دستورية تحمي الحريات الأساسية، ولقوانين تضمن المساواة المنصفة في الفرص، ولـ «ديمقراطية قائمة على حيازة الملكية» (أو لمشروع اشتراكي ليبرالي) توفر حدودًا اجتماعية دنيا تمكّن جميع المواطنين من ممارسة حقوقهم الأساسية بفاعلية وتحقيق فرص منصفة، وصولًا إلى بلوغ مستوى الاستقلال الفردي.

ثالثة قضايا كانط، تلك المتعلقة بـ «الإرادة الخيّرة»، تخص عملية أي دستور عادل في ضوء نزعات صارخة لطبيعة البشر. هذا الموضوع يشغل رولز من ألف الباب III إلى يائه، الباب المعنون «غايات». هاكم المشكلة: إذا افترضنا أننا متوفرون على روايات لقصص التصور الصحيح للعدالة، كما للمؤسسات اللازمة لتحقيقها، فكيف نقوم بحفز عقلانيين حفزًا فعالًا يدفعهم إلى تأكيد ودعم هذه المؤسسات وتصور العدالة الذي يغنيها ويضفي عليها معنى؟ هذه ليست مشكلة الاستقرار الهوبزي القائمة على تحديد العدالة عبر الإحالة على الإرادات الخاصة للأفراد. إذا كان رولز على صواب، فإن العدالة محددة سلفًا في نظرية، في البابين I وII من منطلق العطف على إرادة عامة مستندة إلى قاعدة قناعات أخلاقية مدروسة ومعرفة بالمؤسسات الديمقراطية. ولمّا كانت هذه المبادئ والمؤسسات مجترحة وقد باتت موجودة، فإن خطاب الاستقرار عند رولز يهدف إلى بيان مدى قدرة هذه التعبيرات عن الإرادة العامة على استيعاب كل إرادة فردية - إذا لم تكن إراداتنا نحن، فأقله، إرادات وكلاء يعيشون في

ظروف أُضفيت الصفة المثالية عليها لـ «مجتمع حسن التنظيم» قائم على أساس العدالة كإنصاف[8].

ثمة، أقله، مشكلتان تتطلبان المعالجة هنا. **أولًا**، ما الذي يدفع الناس إلى الاهتمام بالعدالة بداية، نظرًا إلى التوجهات الطبيعية لدى البشر؟ **وثانيًا**، لماذا يتعين عليهم أن يهتموا بها اهتمامًا يكفي لجعلهم يُخضِعون التماس غاياتهم لمستلزمات العدالة وشروطها؟ ما لم تتوفر إمكانية لإثبات أن المواطنين قابلون، إن لم يكن الآن فأقله في أي مجتمع عادل وحسن التنظيم، للحفز المنتظم على التصرف وفق ما تطلبه مؤسسات العدالة، فإن أي نظام اجتماعي عادل سيبقى مضطربًا وطوباويًّا لهذا السبب[9].

هذان الجزءان من خطاب الاستقرار لدى رولز معالجان بالتتابع في الفصلين 8 و9 من نظرية. ففي الفصل 8 يطرح رولز نفسانية أخلاقية مصمَّمة لإظهار قدرة الناس، في مجتمع حسن التنظيم قائم على العدالة كإنصاف، على امتلاك الدافع الأخلاقي الذي يطلق عليه رولز اسم «الإحساس بالعدالة». وهو يعرِّف هذا الدافع على أنه رغبة عادية فعالة في تطبيق مبادئ العدالة وشروطها المؤسسية والالتزام بها[10] (*TJ*, p. 505/442)، ثم يسوق خطابًا اجتماعيًّا - نفسيًّا: خطابًا يقول إن الأفراد في أي مجتمع حسن التنظيم قائم على أساس العدالة كإنصاف سيصبحون على نحو طبيعي متوفرين على نزوع مستقر إلى دعم

---

(8) يعرّف رولز أي مجتمع حسن التنظيم بأنه عالم اجتماعي مثالي حيث الجميع يوافقون على، ويقبلون بتصور العدالة نفسه، وهذا معروف للملأ؛ يضاف إلى ذلك أن هذا التصور يتحقق فعلًا في مؤسسات المجتمع، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 4-5, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 4-5., and Sec. 69.

انظر أيضًا: Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 8-9.

(9) يشير رولز صراحة إلى جزأين لخطاب الاستقرار في: Rawls, *Political Liberalism*, p. 141, على الرغم من إعادة صوغه للقضايا هناك بما يتناسب مع الليبرالية السياسية.

(10) Rawls: *A Theory of Justice*, and *Political Liberalism*, p. 19.

يعرّف رولز الإحساس بالعدالة على نحو أوسع: ليس الشعور بالعدالة إلا القدرة على فهم التصور العام للعدالة، وتطبيقه والتصرف بموجبه... وهو يعبر أيضًا عن استعداد للتصرف، إن لم يكن رغبةً في التصرف، مع الآخرين من منطلقات يستطيعون هم أيضًا أن يؤيدوها علنًا.

المؤسسات التي تفيدهم. ويؤكد رولز، من منطلق ثلاثة قوانين نفسية للتطور الأخلاقي، «مبادئ التبادلية»، أن الإحساس بالعدالة متواصل مع عواطفنا الطبيعية وهو جزء طبيعي من حياة البشر (أقله، في أي مجتمع حسن التنظيم)[11].

وبعد ذلك، في الفصل 9، يتابع خطابه مبينًا مدى توافق الإحساس بالعدالة مع، بل وحتى قدرته على، تشكيل جزء من خير أي شخص. ذلك هو خطاب التطابق مئة بالمئة. والآن، عن هذا الخطاب بالذات، يقول براين باري إنه ليس غير ضروري وحسب، بل هو خطأ شديد أيضًا. هو غير ضروري لأن رولز قد بين سلفًا في الفصل 8 كيف توصل الناس إلى امتلاك إحساس بالعدالة يحفزهم على دعم المؤسسات العادلة. يتعين على هذا أن يكون كافيًا للاستقرار. وخطاب التطابق خطأ شديد لأنه نابع من رفض رولز لفكرة إمكان حفز شخص معين على فعل ما هو صحيح لمجرد الشعور بالواجب. ودعمًا لقراءة رولز هذه، يرفض باري إيراد رولز لعقيدة «التصرف الوجداني الخالص» لدى و. د. روس (W. D. Ross). يقول رولز إن هذه العقيدة ترى:

> أن أسمى الدوافع الأخلاقية الرغبة في فعل ما هو حق وعادل لمجرد كونه حقًّا وعادلًا، دونما حاجة إلى أي توصيف آخر... فروس يرى أن الإحساس بالحق هو رغبة في شيء مميز (وغير قابل للتحليل)، لأن خاصية محددة (وغير قابلة للتحليل) تميز الأفعال التي هي واجباتنا... إلا أن الإحساس بالحق، وفق هذا التفسير، يفتقر إلى أي سبب ظاهر، فهو أشبه بتفضيل الشاي على القهوة. ومع أن تفضيلًا كهذا يمكن أن يوجد، فإن جعله ناظمًا لبنية المجتمع الأساسية تصرف مزاجي كليًّا... (*TJ*, pp. 477-478/418)

---

(11) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Sections 69-75, especially 72 and 74,

مبادئ التبادلية الثلاثة مطروحة معًا في: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 90-91, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 429-430.

يقول الثالث: القانون الثالث: نظرًا إلى أن قدرة الشخص على الإحساس بالألفة قد تحققت عبر إقامة روابط وفقًا للقانونين الأولين، ونظرًا إلى أن مؤسسات أي مجتمع تكون عادلة ومعروف للجميع أنها عادلة، فإن هذا الشخص يحصل على هذا الشعور الموازي بالعدالة مع إدراكه لحقيقة أنه وأولئك الذين يهتم بهم هم المستفيدون من هذه الترتيبات.

ويرد باري قائلًا:

أجدني ميالًا إلى الاعتقاد بأن هذا تقليد مضحك لفكرة مستمدة بالكامل من الحس المشترك ويمثلها زعم أن الناس يستطيعون أداء واجبهم شعورًا منهم بالواجب، وليس من أجل بلوغ غاية ما قابلة للتحديد على نحو مستقل. لا يتعين على هذا أن يعني أن الفعل الأخلاقي «كلّي المزاجية»، كما يقول رولز. إننا قادرون تمامًا أن نتحدث عن حفز يجعل التصرف الصائب يبدو عقلانيًا. والقصة التي أميل إلى التوصية بها تعود إلى ت. م. سكانلون. فوفقًا له ليس الدافع الأخلاقي إلا الرغبة في التصرف وفقًا لقواعد يتعذر على آخرين ذوي دوافع مشابهة رفضها على نحو معقول... من الطبيعي تمامًا، إذًا، أن يقال إن فكرة كون شيء معين هو الصواب، فعله هي فكرة تحفزنا على التصرف الصائب. وأنا أرى أن هذا بالتحديد هو الرأي الذي يعترض عليه رولز[12].

يضاف إلى ذلك أن اعتراض رولز على هذا الدافع الأخلاقي هو الذي يلزمه بطرح فكرة التطابق، يقول باري:

نائيًا بنفسه عن «عقيدة التصرف الوجداني الخالص»، يلتزم رولز في الفصل 9 من نظرية بالعقيدة القديمة التي تقول إن أي تصرف لا يمكن عده عقلانيًا ما لم يكن لخير الوكيل المرشح للقيام به. وهكذا، فإن المشكلة هي مشكلة «تطابق بين العدالة والخير»[13].

وكما يمكن لباري أن يقول، إذًا، فإن رولز، إذ يرفض فكرة أننا لا نفعل ما هو صواب وعادل إلا لأنه صواب وعادل، إنما يرفض أيضًا فكرة أن الناس يستطيعون، طبيعيًا، أن يؤدوا واجباتهم من منطق الإحساس بالواجب، أو كرمى لعين واجب العدالة، ببساطة. وهذا هو السبب الذي يجعل رولز يفكر بأن عليه أن يسلط الضوء، في الفصل 9 على وجوب قيام العدالة بتعزيز خير الإنسان. وإلا، فما السبيل إلى حفز الناس على فعل ما هو صواب وعادل، ما دام (من

---

(12) Barry, «John Rawls and the Search for Stability,» p. 884.

(13) Ibid., pp. 884-885.

المحتمل)، برأي رولز، ألا تكون الأخلاق والعدالة قادرتين، وحدهما، على توفير دافع عقلاني؟

هذه القراءة تخطئ في تفسير رولز على أكثر من صعيد. أولًا، لا ينكر رولز أن الناس يمكن أن يتصرفوا كرمى لعين الواجب - العكس تمامًا هو الصحيح. ففي نظرية بالذات يقول رولز إن المبادئ الأخلاقية، بوصفها إحدى حقائق البشر ببساطة، «تشغل ضمائرنا» (*TJ*, p. 476/416) وإن الإحساس بالعدالة موجود «بين غاياتنا النهائية» (*TJ*, p. 494/432). ورولز، في نظرية ولاحقًا، يقول في مناسبات عديدة إننا نستطيع أن نتصرف لا «مسايرة لـ «إحساسنا بالعدالة وحسب، بل وبـ «الانطلاق منها» أيضًا، وأننا نستطيع أن نتصرف، ونغفل، كرمى لعين العدالة ببساطة»[14]. ثانيًا، أما ما يحرص رولز على إنكاره (في المقطع المقتبس للتو) فليس إلا رواية خاصة لقصة الحافز الأخلاقي يتمسك بها حدْسيون عقلانيون مثل و. د. روس وهـ. آ. بريتشارد (H. A. Prichard). تقول هذه النظرة إن ما يحفزنا على التصرف أخلاقيًّا هو امتلاكنا صفة أخلاقية بسيطة، غير قابلة للتحليل، لا طبيعية، تكون وحدها كافية لاستثارة رغبة في فعل ما هو صائب. هذا الحافز، «الرغبة في فعل ما هو حق وعادل لمجرد أنه صحيح، من دون أن يكون أي نعت آخر ملائمًا»، هو الذي يرفضه رولز (*TJ*, p. 477/418,). ثمة نعت ملائم للرغبة في فعل ما هو صائب. إنها الرغبة في التصرف وفق مبادئ من شأن أفراد عقلانيين أن يوافقوا عليها من أجل تشكيل وضع عادل قائم على المساواة، بحسب رواية رولز. هنا يتفق رولز مع سكانلون[15].

---

(14) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 476, and *A Theory of Justice* (1999), p. 416,
انظر أيضًا: Rawls, *Political Liberalism*,
حيث الإحساس بالعدالة معرَّف جزئيًّا بوصفه قدرة «على التصرف من منطلق التصور العام للعدالة» (ص 19) وبوصفه قابلية «للتشجيع على التصرف من منطلق شروط تعاون منصفة لذاتها» (ص 54). كذلك يقول رولز «الأشخاص المعقولون (العقلاء)... يرغبون في عالم اجتماعي يستطيعون فيه، بوصفهم أحرارًا ومتساوين، أن يتعاونوا مع آخرين بشروط بوسع الجميع قبولها. (ص 50). هذا أيضًا يتجلى بوضوح في مناقشة رولز الموسعة للحفز الأخلاقي، حيث يناقش رغبات معطوفة على مبادئ وأخرى على تصورات، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 81-88.

(15) أو، على نحو أكثر صوابًا، يتفق سكانلون مع رولز، لأن هذا هو التسلسل التاريخي للتأثير. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 50, n. 2, =

وفي حين أن الأخير قد عرّف الحفز الأخلاقي التعاقدي الذي يؤيده باري نفسه على أنه «الرغبة في التصرف وفق قواعد لا يمكن لآخرين منطلقين من دوافع مماثلة رفضها على نحو معقول»، فإن رولز لا يعرِّف الحافز الأخلاقي إلا على نحو مختلف بعض الشيء، على أنه رغبة «في العيش مع آخرين وفق شروط من شأن الجميع أن يقروا بأنها منصفة من منظور يسلِّم الجميع بأنه معقول»[16] (TJ, p. 478/418).

إن رولز، شأنه شأن باري، لا يرفض، إذًا، فكرة أن «الناس يمكن أن يؤدوا واجباتهم من منطلق الإحساس بالواجب، وليس من أجل بلوغ غاية قابلة للتحديد على نحو مستقل»[17]. ولكن، إذا لم يرفض، فلماذا يشعر رولز بأن من الضروري قول أي شيء إضافي لإثبات أن العدالة كإنصاف أمر عملي، قابل للتطبيق؟ ما الداعي إلى اجتراح خطاب التطابق؟

يكمن السبب في أن امتلاك إحساس بالعدالة والتصرف كرمى لعين هذه العدالة يبقيان غير كافيين لبيان أن الإحساس بالعدالة متوافق مع الطبيعة البشرية أو مع خيرنا - بله أن تكون العدالة قادرة على تشكيل جزء من خيرنا[18]. إن

= حيث يناقش رولز انتساب روايته لقصة الحفز إلى نظيرتها لدى سكانلون: «في إطلاق العدالة كإنصاف نعتمد على نوع الحفز الذي يراه سكانلون أساسيًّا».

(16) في مكان آخر يقول رولز إن الإحساس بالعدالة هو «الرغبة في التصرف وفقًا للمبادئ المرشحة للاختيار في الوضع الأصلي»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 312, and *A Theory of Justice* (1999), p. 275.

(17) Barry, «John Rawls and the Search for Stability,» p. 884.

(18) يعترف سكانلون بهذه المشكلة في «التعاقدية والنفعية» في: Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), p. 106.

يميز سكانلون بين مسألتي حفز. أولًا، يتعين على أي نظرية أخلاقية أن توضح طبيعة الأسباب التي توفرها الأخلاق.

ما من فلسفة أخلاقية مقنعة ستبقي الاهتمام بالأخلاق تفضيلًا خاصًا بسيطًا، مثل نوع من الصنم أو المذاق الخاص، يتوفر عليه الناس مصادفة. لا بد لها من أن توضح سبب كون الأسباب الأخلاقية أسبابًا يستطيع الناس أن يأخذوها مأخذ الجد، وسبب كونها تصدم أولئك الذين تحركهم أسباب كأنها وليدة نوع خاص من القسر ولا مهرب منه.

يعكس هذا أصداء رفض رولز للتصرف الوجداني الخاص، الأمر الذي يوجه باري انتقاده لرولز بشأنه مستشهدًا برواية سكانلون لقصة الحفز. =

امتلاك إحساس بالعدالة لا يعني، إذًا، أن الناس سيبادرون باطراد إلى التصرف تصرفًا عادلًا، وأن مجتمعًا عادلًا سيكون مستقرًا. قد تكون تلبية شروط العدالة مفرطة التطلب بالنسبة إلى أكثرية الناس، نظرًا إلى اتصاف الطبيعة البشرية بنزعات معينة. يضاف إلى ذلك أن العدالة كثيرًا ما تتضارب مع دوافع أولية أخرى محركةٍ للناس، فما الذي يضمن، وهي تفعل ذلك، ألا يقدم الناس على التضحية بالعدالة على مذبح غايات رئيسة أخرى؟ لا بد لجملة هذه القضايا من أن تتجلى على نحو أفضل لدى تسليط الأضواء على بنية خطاب التطابق.

II. مسألة التطابق

المسألة التي يتناولها خطاب التطابق عند رولز هي الآتية: افترضوا أن الناس في مجتمع حسن التنظيم قائم على أساس العدالة كإنصاف متمتعون بإحساس بالعدالة مستقل، ويريدون بالفعل، إذًا، أن يفعلوا ما هو صائب وعادل كرمى لعين ذلك الإحساس. أي ضمان عندنا بأنهم سيبقون مطردين في تأكيد هذا الدافع والتصرف من منطلقه مع المراعاة المنتظمة لشروط العدالة؟ يفترض رولز أن من غير الممكن أن نتوقع من الناس أن يتصرفوا باطراد بدوافع العدالة الأخلاقية وانسجامًا معها إلا إذا كانت العدالة متوافقة مع خيرهم.

ما الذي يعنيه رولز بخير الشخص؟ شكليًا، يحدده رولز من منطلق ما هو معقول أن يرغب فيه الشخص في ظل ظروف تأملية مثالية معينة، ما يضفي معنى على عنوان «الخير بوصفه عقلانيةً» (*TJ*, p. 345/347). تتحدد العقلانية من منطلق مبادئ معينة للاختيار العقلاني. وبعضها نمطي في أي رواية لقصة العقلانية العملية: اتخاذ المرء الوسائل الفعالة لبلوغ غاياته، وتصنيف غاياته بحسب أولويتها، وقيامه بجعل غاياته النهائية مطردة، واعتماد خط الفعل الأقوى

= أما مسألة الحفز الثانية فهي، كما يقول سكانلون، «إن كانت قابلية التأثر بمثل هذه الأسباب متناسبة مع خير الشخص، أم أنها، كما جادل نيتشه، كارثة نفسية بالنسبة إلى الشخص المتوفر عليها. إذا كان المرء سيدافع عن الأخلاق فإن عليه أن يبين أنها كارثية على هذا النحو، غير أنني لن أتابع مسألة الحفز الثانية هنا». يتابع رولز المسألة، وهذا جزء من خطاب التطابق. بعد ذلك يبدو سكانلون معترفًا بالمسألتين اللتين يعترف بهما رولز نفسيهما ويرى أن أي نظرية أخلاقية ملزمة بتقديم جواب عن كل منهما.

احتمالًا لتحقيق غاياته، واختيار مسار التصرف الذي يحقق العدد الأكبر من هذه الغايات. هذه «المبادئ المحسوبة»، كما يصفها رولز، ليست موضع جدال، وليس ثمة حاجة، إذًا، للتوقف عندها[19]. أما ما يثير قدرًا أكبر من الجدال فهو افتراض رولز لعقلانية الحصافة، أو لتفضيل غير مرتبط بوقت محدد - لتكريس اهتمام متساوٍ لجميع الأوقات (المستقبلية) في حياة المرء. وهذا الافتراض، وهو مقتبس من سيدويك، يمكّن رولز من إدخال فكرة «خطة حياة» في قصة العقلانية، جاعلًا إياها جزءًا من التعريف الرسمي لخير الشخص. وخطة الحياة تتألف من برنامج يشتمل على غايات الشخص وقيمه المنشودة، وعلى فاعليات لازمة لتحقيقها عبر سنوات العمر. كل واحد منا يستطيع أن يتخيل أكثر من خطة واحدة كهذه قابلة لأن تكون مقنعة. وخطة الحياة الأكثر عقلانية بالنسبة إلى أي شخص تلبي شروط المبادئ الوازنة، وهي الخطة التي من شأن المرء أن يختارها في ظل ظروف «العقلانية التأملية». وهذه ظروف افتراضية يُفترض فيها أن يكون الشخص متوفرًا على المعرفة الكاملة بما يعنيه عيش الحياة سعيًا وراء غايات مختارة، عاكفًا على تأمل هذه الخطة نقديًا، ومقدِّرًا للعواقب[20]. إن قصة خطة الحياة التي من شأن أي شخص أن يختارها بعقلانية تأملية تزود رولز بتعريف رسمي لخير هذا الشخص أو أي شخص.

إن فكرة خطة عقلانية توفر الأساس اللازم لـ «نظرية الخير الرقيقة»

---

(19) للوقوف على رواية رولز لقصة مبدأي الاختيار العقلاني هذين، انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Section 63.

(20) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Section 64 on «Deliberative Rationality».

يقول رولز إن أي خطة حياة عقلانية «هي الخطة التي ستتقرر بوصفها حصيلة تأمل دقيق يقوم فيه الوكيل، في ضوء جميع الحقائق ذات العلاقة، بمراجعة ما قد يمكن أن يشبه تنفيذ هذه الخطط، وصولًا إلى التأكد من أن مسار الفعل هو الأفضل لتحقيق رغباته الأكثر أساسية»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 417, and *A Theory of Justice* (1999), p. 366

والعقلانية التأملية تحدد وجهة نظر موضوعية يقوَّم من خلالها خير الشخص وجملة أسبابه بوصفه فردًا. وخطة الحياة التي من شأن أي شخص أن يختارها من هذا المنظور هي «الخطة العقلانية موضوعيًا بالنسبة إليه وتقرر خيره الفعلي» (المصدر السابق). قد لا نستطيع أبدًا أن نشغل هذا الوضع، نظرًا إلى ما يزهر به المستقبل من مثل عليا ومجاهيل لا يقينية. غير أننا نستطيع، بالمعلومات المتوفرة لنا، أن نقرر، يقول رولز: «خطة عقلانية ذاتيًا» تحدد خيرنا الظاهر.

لدى رولز. وهي مفترضة سلفًا في الخطاب من الوضع الأصلي؛ فالأطراف عقلانيون بهذا المعنى. وبعد أن بات هذا المخطط الشكلي للنظرية الرقيقة متوفرًا، نستطيع أن نحصل على فكرة أفضل عن مسألة التطابق. ثمة منظوران مثاليان لتصور العدالة عند رولز: الوضع الأصلي من ناحية، والعقلانية التأملية من ناحية ثانية. يوفر الأول الأساس اللازم لأحكام العدالة؛ ويوفر الثاني القاعدة المطلوبة للأحكام ذات العلاقة بخير الشخص. يتجرد الوضع الأصلي من جميع المعلومات الخاصة بأحوالنا، بما فيها جملة الغايات والفاعليات الخاصة المؤلِّفة لخير الفرد. أما في العقلانية التأملية فإن جميع هذه المعلومات مستعادة: أحكام القيمة، خلافًا لأحكام الحق، مفسَّرة نسبة إلى غايات الأفراد وأحوالهم الخاصة، ما يدفع رولز إلى افتراض أنها تتطلب معرفة المرء الكاملة بظروفه. يبقى الوضع الأصلي منظورًا جماعيًا عامًّا[21] - نحن نشغل هذا الوضع على نحو مشترك، والحكم مشترك لأن علينا جميعًا مراعاة معايير العدالة عينها. وهكذا، فإن رولز ينظر إليه كاتفاق اجتماعي يحظى بالإجماع. أما العقلانية التأملية، فعلى النقيض، ليست إلا منظورًا فرديًا - «وجهة نظر الفرد» إذا اعتمدنا تعبير سيدويك. والأحكام هناك تُتخذ إفراديًا، من جانب كل فرد؛ ولأن غاياتنا وظروفنا مختلفة، فإن رولز يفترض أن على خيراتنا الفردية أن تتباين. إذ يتعذر أن يكون ثمة توافق شامل حول خير الإنسان، حتى في ظل شروط مثالية؛ إن تعددية القيم سمة أساس من سمات نظرة رولز. والمنظوران، كلاهما، مثاليان؛ لا يتناول أي منهما الأفراد كما هم تمامًا. إنهما يحاولان، بدلًا من ذلك، التحكم المصطنع بالمعلومات المتوفرة وتقييد أحكام أولئك الذين يشغلون هذه المواقع بمبادئ معيارية: مبادئ عقلانية في أحكام خير المرء، ومبادئ معقولة مقيدة للحكم العقلاني في حال التعامل مع أحكام العدالة. ويوهم المنظوران، كلاهما، أخيرًا، بتحديد وجهتي نظر موضوعيتين، توفران أساسًا لأحكام أسباب

---

(21) في: Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. xix, and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. xxi.

يميز رولز «وجهة النظر العامة عن العدد الكبير من وجهات النظر غير العامة (ليست خاصة)» تمييزًا يوازي التمييز بين أسباب عامة وأخرى غير عامة.

موضوعية: أسباب عدالة موضوعية تنطبق على الجميع، من وجهة نظر العدالة، وأسباب فردية محددة موضوعيًا لكل شخص، من وجهة نظر الخير الفردي.

يرمي خطاب التطابق إلى إظهار أن الأحكام المتخذة على أساس هذين المنظورين المثاليين في ظل شروط مثالية لمجتمع حسن التنظيم تكون متوافقة. كذلك تكون المبادئ المعقولة التي يُحكم عليها أنها، ويرجى أن تكون، عقلانية من كل وجهات النظر الفردية. ويتمثل السؤال الأساس للتطابق بـ: هل من العقلاني بالنسبة إلى الأفراد، في مجتمع حسن التنظيم قائم على أساس العدالة كإنصاف، أن يبادروا فرديًا، من وجهة نظر عقلانية تأملية، إلى تأكيد مبادئ العدالة التي من شأنهم أن يوافقوا عليها عقلانيًا لدى تبنيهم المنظور العام للعدالة؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن من العقلاني بالنسبة إلى أفراد مجتمع حسن التنظيم أن يجعلوا إحساسهم بالعدالة مزاجًا ناظمًا في إطار خططهم العقلانية، فتصبح العدالة جزءًا أساسًا من خير كل شخص. وإذا كان رولز قادرًا على إظهار هذا، فإنه، إذًا، قد قطع شوطًا طويلًا على طريق حل مشكلة «ثنائية العقل العملي» لدى سيدويك[22]. لأنه عندئذ سيكون قد بيّن أن وجهة نظر الفرد، محددةً بمبادئ عقلانية، ومنظور العدالة العام المحايد، محدَّدًا بمبادئ معقولة، ليسا متناقضين جذريًا، كما تخوف سيدويك، بل هما «متطابقان».

لا يجوز الخلط بين مشكلة التطابق ومشكلة إن كان عقلانيًا أن يكون المرء عادلًا مهما كانت رغباته ووضعه. فمع افتراض أن العقلانية تنطوي على بيان غايات المرء، وجعلها متسقة، واعتماد وسائل فعالة لتحقيق تلك الغايات، بادر كل من فيليبا فوت (Phillipa Foot)، وبرنارد وليامز (Bernard Williams)، وآخرون، حاذين حذو هيوم، إلى تأكيد عدم وجود أي ترابط حتمي وضروري بين العقلانية والعدالة. ولمّا كانوا ينطلقون من فرضية أن العقلانية تعني اعتماد وسائل فعالة لبلوغ غايات محددة، فإن دعاواهم يجب أن تكون صحيحة. لأن افتراض نزوع الناس إلى طلب الحد الأقصى من كل شيء، واحتمال وجود

---

(22) Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*, 7th ed. (Indianapolis: Hackett, 1981), pp. 404, and 506-509.

أناس خالين تمامًا من العواطف الأخلاقية، يعني بداهة أن العقلانية لا تشترط التماس العدالة.

يبدو رولز موافقًا (TJ, pp. 575/503-4). غير أن هذا لا يؤثر كثيرًا في خطابه، لأنه غير ذي مصلحة في إلقاء الضوء على عقلانية العدالة مهما كانت أحوال الناس[23]. ثالثًا، وينطبق خطابه، في المقام الأول، على الوضع المفضل لمجتمع حسن التنظيم. وحتى عندئذ، فإنه يفترض أن الجميع في هذه الظروف متوفرون سلفًا على إحساس بالعدالة، وثمة، إذًا، ما يدعوهم ظاهريًا، إلى التصرف بموجب ذلك الإحساس[24].

ولكن ما الذي يجعل التطابق مثيرًا لأي قدر من الاهتمام، إذا كان مرتديًا سلفًا كل هذه الأثواب؟ ليس هذا، مرة أخرى، إلا اعتراض باري، بمعنى أن خطاب رولز (الفصل الثامن من نظرية) المتضمن أن أفراد أي مجتمع حسن التنظيم يتمتعون، طبيعيًا، بإحساس بالعدالة، يكفي سلفًا للبرهنة على الاستقرار في إطار رولز. يقول باري إن رولز لا يؤمن بالحاجة إلى خطاب التطابق إلا لأنه يتبنى نفسانية أخلاقية خاطئة - إلا لأنه يؤمن واهمًا بلاعقلانية التماس العدالة لذاتها. وقد جادلتُ قائلًا إن رولز ليس مسؤولًا عن النفسانية الأخلاقية التي

(23) لاحظوا، على أي حال، أن هذا لا يعني بنظر رولز أن العدالة ليست مطلوبة من العقل العملي. فحسب رواية رولز ليست الأسباب كلها ذات أساس رغبوي - أو مصلحي. انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 85 n,

والنص المرافق عن الرغبات القائمة على الأساس المبدئي والأساس التصوري. كما أن مفهوم العقلانية لا يستهلك أنواع الأسباب التي لدينا عن نظرته. فرواية رولز عن «المعقول» تعني أن هناك أسبابًا للعدالة تنطبق علينا، مهما كانت رغباتنا وأحوالنا. وهذه الأسباب مرسخة بمعزل عن رغباتنا وأحوالنا، آخر المطاف عطفًا على أحكامنا المدروسة وبالاستناد إلى قدراتنا على المحاكمة العملية. وهذا جزء من فكرة البنائية الكانطية والسياسية عند رولز. عن الموضوعية وما هو معقول انظر: Ibid., pp. 111 ff.,

وانظر أيضًا: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), Lecture III, «Constructivism and Objectivity,» pp. 340-358.

(24) «لا أحاول أن أبين أن من شأن أي أناني في أي مجتمع حسن التنظيم أن يتصرف من منطلق الإحساس بالعدالة... لعلنا مهتمون بخير الرغبة المحسومة في اتخاذ موقف العدالة. أفترض أن أفراد أي مجتمع حسن التنظيم باتوا سلفًا متوفرين على هذه الرغبة. والمسألة هي إن كانت العاطفة متوافقة مع الخير»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 568, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 497-498.

يعزوها باري إليه. لعل الصحيح من دون أي لبس هو أن واقع كون الإحساس بالعدالة المكتفي ذاتيًا «جزءًا طبيعيًا من الحياة البشرية» (*TJ*, p. 489/428) يطرح، بالنسبة إلى رولز، المشكلة عينها التي يعالجها خطاب التطابق. فما من شيء قد قيل بعدُ من شأنه أن يبين أن إحساسنا الأخلاقي بالعدالة ليس «من نواحٍ كثيرة لاعقلانيًا ومصدر ضرر لخيرنا» (*TJ*, p. 489/428).

ما إن نفترض أن لدى الناس رغبة في فعل ما هو عادل لذاته حتى تبرز سلسلة من المشكلات المختلفة، مثل:

1- ما الذي يمكن أن يطمئننا إلى أن إحساسنا بالعدالة ليس تقليديًا من ألفه إلى يائه، نتاجًا خاصًا لظروفنا من دون أن يكون له أي أساس أعمق في النزعات الإنسانية، أو إلى أن الإحساس بالعدالة ليس، وهذا أسوأ، وهمًا متجذرًا في عقائد زائفة غُرست فينا تسللًا إما من طرف الممسكين بزمام السلطة، وإما بفعل جملة ظروفنا وعلاقاتنا الاجتماعية؟ إن ارتياب الناس من احتمال كون إحساسهم بالعدالة اعتباطيًا أو مستغلًا بتلك الأساليب لن يؤدي إلا إلى زعزعة هذا الإحساس وتبديده وصولًا إلى بروز عدم الاستقرار الاجتماعي. ولعل الانتقاد الأقوى من هذا النوع هو الخطاب الماركسي الذي يقول إن العدالة مقولة أيديولوجية، بل وغير متماسكة، ومستندة إلى إصرارنا على تأكيد جملة من القيم الزائفة والعيش في ظل ظروف دائبة على التشويه والإفساد.

2- يسلّم رولز نفسه (الفصل الثامن من نظرية) بأن للعدالة تطوريًا جذورها في نوع من «أخلاقية السلطة المرجعية» التي نحصل عليها من آبائنا وأمهاتنا وتربيتنا. فما الذي يضمن عدم بقاء إحساسنا بالعدالة أسير الامتثال للسلطة المرجعية ونوعًا من الهروب الطفولي من المسؤولية؟ يجادل فرويد، مثلًا، أن من شأن مشاعرنا الأخلاقية النافذة أن تكون عقابية من نواحٍ كثيرة، مستندة إلى كره الذات، ومستوعبة عددًا كبيرًا من الجوانب الأقسى لوضعية السلطة التي اكتسبت فيها هذه الأحاسيس للمرة الأولى، قارن مع (*TJ*, p. 489/428).

3- يزعم كتّاب محافظون أن النزوع إلى المساواة في الحركات الاجتماعية الحديثة والمطالبة الديمقراطية بإعادة التوزيع ليسا إلا تعبيرين عن الحسد

الموجه ضد أولئك الذين هم أوفر موهبة وأكثر نجاحًا في إدارة شؤون الحياة وتدبر احتمالاتها. والحسد يحجب افتقارًا إلى القيمة الذاتية وشعورًا بالإخفاق والضعف. هنا كان فرويد أكثر إنصافًا. فقد قال إن للإحساس بالعدالة جذورًا لا في حَسَد الفقراء وحسب، بل وفي غيرة الأغنياء الحريصين على حماية أسباب تفوقهم الاجتماعي. وكنوع من الحل الوسط القائم على المساومة يتوافق الأغنياء والفقراء على اعتماد قاعدة المعاملة المتساوية، وعبر عملية تبادل الفعل وردة الفعل يجري تحويل الحسد والغيرة إلى إحساس بالعدالة. ما الذي يطمئننا إلى أن هذا الإحساس بالعدالة نابع من هاتين الصفتين البغيضتين؟

4- هناك، بالمثل، الخطاب النيتشوي الذي يقول إن العدالة والأخلاق عاطفتان تدمران الذات، كارثتان نفسيتان تحضان على نكران الذات وقدراتها السامية، والتخلي عن الغايات الإنسانية النهائية.

5- أخيرًا، يؤكد جل الناس تأمليًا قيمة الحياة الاجتماعية والمعاشرة والألفة. والأشياء الجديرة بالالتماس ليست محصورة بالغايات الخاصة التي يحققها المرء لذاته وحسب. فمن شأن غايات مشتركة معينة، نتعاون بغية تحقيقها، أن تكون غايات خاصة بهذا المعنى. غير أن الغايات العامة قابلة أيضًا للتقاسم - غايات لا يكتفي الناس بالنظر إليها على أنها مشتركة، وبالعمل لبلوغها على نحو مشترك، بل يكون كل شخص مستمتعًا بمشاركة الآخرين في الفاعلية ذاتها. (قد تتمكن الحياة العائلية، في أحسن حالاتها، أن تحقق هذه الغايات المشتركة، مثلها مثل فاعليات مشتركة أخرى كثيرة)[25]. والآن، فإن بلوغ العدالة يتطلب جهدًا مشتركًا. ولكن، حتى إذا أردنا ممارسة العدالة لذاتها، ليس سعي الجميع بغية تلبية شروط مبادئ العدالة، على ما يبدو، مثل سعيهم من أجل بلوغ غاية مشتركة. هل تستطيع العدالة، هي الأخرى، أن تكون غاية مشتركة حيث يسلّم كل واحد بأن خير الآخرين غاية ويجد متعة في المشاركة

(25) وهكذا فإن أعضاء فريق تنافسي قد يكون لديهم هدف مشترك، متمثل لا بالفوز المجرد بل بالفوز مع المشاركة الفعالة لكل عضو؛ وحتى أعضاء الفريق الخصم قد تكون لديهم غاية مشتركة متمثلة بالدخول في منافسة جديرة والاستمتاع بخبرات بعضهم بعضًا. قارن: Rawls: *A Theory of Justice*, Sec. 79.

بإنجاز هذه الفاعلية المشتركة؟ هل ثمة أي قيمة لأن يكون المرء عضوًا مشاركًا في مجتمع عادل؟ بعبارة أخرى، كيف يستطيع رصيد عدالة معين أن يوازي قيم الاجتماع والألفة؟

هذه هي أنواع المشكلات التي لا بد لأي نظرية عدالة من تناولها. قد نكون راغبين في أداء واجب العدالة الواقع على كواهلنا لذاته؛ أما إذا كانت هذه العواطف الأخلاقية متجذرة في الأوهام، أو دائبة على إلحاق الهزيمة بأهدافنا الأولية، أو مصرة على منعنا من تحقيق خيرات إنسانية مهمة، أو مشترطة أساليب تصرف متنافرة مع طبيعة أدائنا المطرد، فإن هذا بالتأكيد تبرير ذو شأن لنوع من تصور العدالة. أقترح أن هذا هو الأسلوب الذي يجب أن نعتمده في فهم الحشد الغريب من الخطابات المتزاحمة في الفصل 9 من نظرية. فخطاب (في القسم: 78) يتبنى العدالة كإنصاف يسمح بموضوعيةِ أحكامِ العدالة مصمَّمٌ لتبديد عدم الاستقرار الذي من شأنه أن ينشأ إذا ما اعتقد الناسُ أن أحكامهم العادلة إن هي إلا أحكام تقليدية خالصة، أو اعتباطية، أو مستندة إلى أوهام. أما الدفاع عن الاستقلال (في القسم: 78) فيفترض أنه يبين أن العدالة كإنصاف ليست قائمة على أساس أي امتثال مُذل للسلطة. وخطاب (القسمين: 80 و81) أن عواطف الحسد القابلة للاغتفار لن تتعاظم تعاظمًا يكفي لتقويض أي مجتمع حسن التنظيم يبين كيف أن العدالة كإنصاف لا تشجع نزعات وآمالًا هو محكوم بكبتها وإحباطها. أما حكاية الوحدة الاجتماعية (القسم: 79) فتهدف إلى إلقاء الضوء على مدى قدرة العدالة كإنصاف على تحمل المسؤولية عن خير الاجتماع والألفة. ما سأركز عليه هنا هو دفاع آخر عن تطابق العدالة مع خير الناس، دفاع يشكل ردًا على الاعتراض النيتشوي المذكور في قائمة المشكلات السابقة، وعلى القول بأن العدالة عاطفة أخلاقية مدمرة للذات.

ولكن دعونا، أولًا، نعود إلى زعم باري أن ليس ثمة أي حاجة إلى خطاب تطابق في إطار تعاقدي. هناك في الفلسفة الأخلاقية عبارة مقتبسة من كانط تقول: «يجب تقتضي يستطيع (ought implies can)». والفلاسفة على اختلاف مشاربهم يسلّمون بذلك شرطًا على المبادئ الأخلاقية وإن كانوا يضفون عليها

معانٍ مختلفة. فالهوبزيون، من أمثال دايفد غوتييه (David Gauthier)، يزعمون أن الشرط الكانطي يعني أننا لا نستطيع أن نتوقع من الناس أن يتصرفوا وفقًا لقواعد الأخلاق ما لم يظهر أن هذه القواعد عقلانية أو منسجمة مع تفضيلات الناس النافذة. وإلا، فكيف يمكن حفز الناس على التصرف وفق هذه المبادئ؟ لعل هذا يوفر الأساس اللازم لرواية غوتييه التعاقدية لقصة العدالة التي هي قواعد التعاون التي من شأن أفراد عقلانيين بنقاء، مهما كانت غاياتهم، أن يتوافقوا عقلانيًا على اعتمادها، من أجل إشباع تفضيلاتهم المعروفة.

أمّا خطاب التطابق فيفسر الشرط «يجب تقتضي يستطيع» بطريقة مغايرة. فالتطابق لا يشترط توافق المبادئ الأخلاقية مع تفضيلات محددة وتصورات معينة للخير. لعله يشترط بقاء مبادئ العدالة، وهي مجترحة من منطلقات مستقلة عن أي تفضيلات نافذة، في متناول القدرات البشرية ومتوافقة مع خير البشر الذي يؤكد طبيعتنا. وإذا ما نُظر إليه بهذه الطريقة يغدو دور خطاب التطابق في إطار تعاقدي أكثر وضوحًا. فالرواية التعاقدية للحفز التي يوافق عليها باري نفسه تقول إن الدافع الأخلاقي رغبة في أن يبرر المرء أخطاءه للآخرين من منطلقات لا يستطيعون رفضها. ولكن أولئك الآخرين يستطيعون من دون شك أن يرفضوا عقلانيًا أي مبادئ أخلاقية ليسوا قادرين على الالتزام المطرد بها، نظرًا إلى طبيعة البشر، وتقوض خيرهم بدلًا من ترسيخه، حتى في ظل شروط مثالية. إذا كان الأمر كذلك، فإن من شأن التطابق أن يبدو ملمحًا طبيعيًا لنظرة تعاقدية[26].

لنعد الآن إلى الخطاب الذي يقول إن الإحساس بالعدالة يمكن أن يكون كارثة نفسية. ثمة طرائق مختلفة لتطوير هذا الخطاب. لنأخذ، مثلًا، الزعم الذي يقول إن جميع شروط العدالة الأخلاقية طاغية وتتجاوز الحدود؛ فهي تتمتع بالأولوية على سائر الاعتبارات والأهداف الأخرى. وقيل اعتراضًا على ذلك إن العدالة تشترط، على ما يبدو، نوعًا من طمس الذات، أي، أن نبادر نحن إلى التضحية بالتماس غاياتنا، والتزاماتنا، وكفاءاتنا التي تحددنا كلما تضاربت

(26) كما يقول سكانلون نفسه، انظر هامش 18 ص 350 من هذا الفصل.

مع المطالب الموضوعية [اللاشخصية] للعدالة[27]. وللرد الكامل على هذا الاعتراض لا بد من قول ما يلي: (1) ليست العدالة وممارسة الإحساس بها منطويتين على أي عواقب ذات علاقة بنكران الذات؛ إضافة إلى أن (2) ثمة خيرات متجذرة لا يمكن تحقيقها إلا من طريق التصرف كرمى لعين العدالة؛ وأخيرًا (3) تبقى العدالة عامل تأكيد للذات، أكثر منها مِعول هدم لها. ويسوق رولز هذه المزاعم الثلاثة على شكل سلسلة من الخطابات المختلفة[28]. وبسبب ما يعنيه الأمر لكتاب ليبرالية، فإن تركيزي هنا سينصب على ذلك الجزء من الخطاب الذي يقوم على استحضار «التفسير الكانطي» للعدالة كإنصاف.

وكخلفية لخطاب التطابق الكانطي لدى رولز، تعالوا نعاين، بإيجاز، قانونًا نفسيًّا يطرحه رولز هو «المبدأ الأرسطي». ينطوي هذا المبدأ على ادعاء أقرب إلى الجوهرية حول الطبيعة البشرية. وهو يقول أساسًا إننا راغبون في ممارسة قدراتنا الأسمى ونريد الانخراط في فاعليات معقدة ومطلوبة لذاتها ما دامت في متناولنا:

> حين تتساوى الأشياء الأخرى، يستمتع البشر بممارسة كفاءاتهم المتحققة (قدراتهم الفطرية أو المكتسبة)، وهذه المتعة تزداد مع تعاظم تحقيق الكفاءة، أو مع تنامي تعقيداتها. والفكرة الحدسية هنا هي أن البشر يجدون متعة أكبر لدى قيامهم بشيء ما كلما باتوا أغنى مهارة، ويفضلون

---

(27) لا يفترض التنافس أن تكون جميع العواطف التي تقدر الآخر مدمرة للذات. لعل الصحيح هو أن جزءًا من المشكلة ليس إلا في كون التزاماتنا إزاء الأشخاص أو الهيئات محكومةً حتمًا بمزاعم أخلاقية مريبة طاغية وموضوعية. انظر: Bernard Williams, «Persons, Character, and Morality,» in: Bernard Williams, *Moral Luck* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981) pp. 1-19.

(28) ولكي يبيّن رولز أن العدالة ليست نكرانًا للذات، مثلًا، نراه يجادل رولز في القسم 83-85 قائلًا إن هذه التهمة لا يمكن أن توجه إلى نظرية مثل العدالة كإنصاف تعترف بتنوع الخير وبالدور الناظم للمبادئ الأخلاقية في تقييد الوسائل التي نعتمدها من أجل متابعة غاياتنا، بينما يمكن أن يكون نكران الذات وليد «غاية مهيمنة» في نظرية مثل النفعية. قسم: 79، إن «فكرة الوحدة الاجتماعية» تؤسس جزءًا من الخطاب القائل بوجود خيرات جوهرية لا يمكن تحقيقها إلا بالتصرف من منطلق خدمة العدالة. إنني لا أستطيع مناقشة هذه الأطروحات هنا كما لا أستطيع الدخول في الخطاب الكانطي المعقد الوارد في القسم 85، و«وحدة الذات» مصممة لتبيّن كيف توفر المؤسسات العادلة الأرضية اللازمة لتشكيل وحدة الذات بوصفها وكيلًا أخلاقيًّا.

> من بين فاعليتين يؤدونهما بالكفاءة ذاتها الفاعلية التي تتطلب تجهيزات أدق ومهارات أعلى. فالشطرنج، مثلًا، أعقد من الداما، والجبر أعقد من الحساب البسيط. وهكذا، فإن المبدأ يقول إن من يستطيع القيام بالاثنين يفضل عمومًا لعب الشطرنج على لعب الداما، ويكون أكثر ميلًا إلى دراسة الجبر منه إلى دراسة الحساب (*TJ*, p. 426/374).

لا يتصور رولز أن المبدأ الأرسطي يتحدث عن نمط اختيار ثابت، جامد لا يتغير. إنه يتحدث عن نزوع طبيعي يمكن التغلب عليه بتوجهات مقابلة في حالات مختلفة، مثل الرغبة في الراحة وإشباع الحاجات الجسدية. ولكنه لا يعني، أولًا، أن نزوعًا إلى الانخراط في فاعليات متطلبة لممارسة كفاءاتنا الأعلى يحل ما إن نبلغ عتبة معينة في إشباع هذه «المتع الدنيا» (إذا استخدمنا تعبير مِل)؛ ولا يعني، ثانيًا، أن الأفراد يفضلون فاعليات أعلى نوعيًّا كلما كانوا أكثر شمولًا في توظيف قدراتهم المصقولة.

ومع أن هذا المبدأ، مثل أي قانون نفسي آخر، يبدو محصور الاستخدام في تفسير خيارات الناس في مناسبات معينة، إلا أنه مفيد لدى تفسير ما هو أعم من أهداف وفاعليات يعكف الناس على هيكلة حيواتهم حولها. إن الزعم الرئيس عند رولز هو أن خطة الحياة لا تكون عقلانية، إذا افترضنا أن المبدأ الأرسطي يميز الطبيعة البشرية، بالنسبة إلى شخص معين إلا إذا أخذت هذا المبدأ في الحسبان. وعندئذ يكون عقلانيًّا بالنسبة إلى الأشخاص أن يعمدوا إلى تدريب قدراتهم الناضجة وممارستها إذا توفرت لهم الفرص الملائمة. وبالارتباط مع رواية رولز لقصة خطة عقلانية، فإن هذا يعني أن خطة الحياة التي من شأن الناس أن يختاروها في ظل عقلانية تأملية هي خطة تتيح مكانة مركزية لممارسة قدراتهم الأعلى وتطويرها. وبهذا الوصف، فإن المبدأ الأرسطي «مسؤول عن أحكام القيمة المدروسة. إن الأشياء التي يظن عمومًا أنها خيرات إنسانية يجب أن تشكل الغايات والفاعليات التي تحتل موقعًا رئيسًا في الخطط العقلانية» (*TJ*, p. 432/379). وهذا يعني أن نشاطات معينة ذات قيمة (من قبل أن يأتي رولز على ذكر المعرفة، وابتكار أشياء جميلة وتأملها، والعمل ذي المعنى، *TJ*, p. 425/373) تثمَّن وتُعدّ خيرات إنسانية لأنها تستثير، وتستدعي تطوير جوانب

أخرى من طبيعتنا تفسح المجال لعملية تنمية معقدة. ونحن نستمتع بمثل هذه الفاعليات لذاتها؛ ذلك هو ما يؤكده المبدأ الأرسطي. وإذا كان الأمر كذلك، فإن ممارسة - أقلّه - بعض كفاءات المرء العليا وتنميتها ستشكلان الجزء الأكبر من خير كائن من كان.

III. خير العدالة وخطاب التطابق الكانطي

تعالوا الآن نلتفت إلى الدفاع الرئيس من جانب رولز عن خير العدالة(29). يتحلى أي شخص عادل بفضيلة العدالة التي هي، بنظر رولز، «رغبة ناظمة» طبيعيًّا في الالتزام بأسباب العدالة في جميع تصرفات المرء. إن دفاع رولز الرئيس عن عقلانية هذه الفضيلة يرمي إلى بيان أنها خير فطري متجذر. وأن تكون فضيلة العدالة خيرًا فطريًّا يعني أن ممارسة كفاءات العدالة في بيئات ملائمة هي فاعليةٌ جديرة بالإقدام عليها لذاتها. والأسس الأولى لإطلاق مثل هذا الخطاب في إطار نظرية رولز مستمدة من رواية خطط عقلانية مرتبطة بالمبدأ الأرسطي. ما مكان المبدأ الأرسطي، إذًا، في خطاب التطابق عند رولز؟ يقول رولز في ليبرالية إن العدالة كإنصاف، في أي مجتمع حسن التنظيم، خير بالنسبة إلى الأشخاص فرديًّا لأن:

> ممارسة قوتَي الأخلاق تُعاش بوصفها خيرًا. إنها إحدى عواقب توظيف النفسانية الأخلاقية في العدالة كإنصاف. [لاحظ] في نظرية أن هذه النفسانية تستخدم ما يعرف باسم المبدأ الأرسطي(30).

وهذا يجعل الأمر يبدو كما لو كان خطاب التطابق منطويًا على استحضار مباشر للمبدأ الأرسطي. فالفكرة هنا هي أن تكون القدرة على الإحساس بالعدالة موجودة بين قدراتنا الأسمى. وهي منطوية على قابلية فهم شروط العدالة، وتطبيقها، والتصرف وفقها وبموجبها؛ قارن مع (*TJ*, p. 505/443). هذه

---

(29) الحجج الأخرى المؤيدة لخير العدالة مقترحة في القسم: 89 من نظرية (*A Theory of Justice*) وبينها حجة من الوحدة الاجتماعية (القسم 79) وحجة أداتية (القسم 86).

(30) Rawls, *Political Liberalism*, p. 203, n. 35.

القدرة مفتوحة على قدر مركب من التطوير والتشذيب. ولأن الجميع يتوفرون على شعور بالعدالة في مجتمع حسن التنظيم، فمن العقلاني أن يقوم كل منهم بتطويره بوصفه جزءًا من خطة حياته.

عاينوا الآن اعتراضين على هذا الخطاب المبسط: أولًا، مع احتمال توفر الجميع على القدرات الطبيعية ذاتها، فإننا نملكها بدرجات متباينة. ما من أحد منا يستطيع أن يطور أي كفاءة إلى مستوى رفيع من دون إهمال كفاءات أخرى. والقدرات التي من العقلاني أن يطورها الناس ستعتمد على مواهبهم الطبيعية، وعلى ظروفهم واهتماماتهم، وعلى عوامل أخرى. وكل ما يتمخض عنه المبدأ الأرسطي هو أن من العقلاني بالنسبة إلى كل واحد أن يطور بعض الكفاءات العليا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن طيف القدرات التي ينبغي للأفراد أن يطوروها ستتباين. كيف يمكن، إذًا، استنتاج أن كفاءة العدالة يجب أن تحتل مكانة في الخطة العقلانية لكل واحد؟[31] على أي نحو تختلف هذه الكفاءة العليا عن كفاءة الرقص أو الرياضة، أو أي فاعلية جسدية عالية التنسيق؟ بعضنا قد يهدف إلى تطوير هذه القابليات، غير أن من المفهوم أن آخرين لا يفعلون.

يتمثل الاعتراض الثاني بسؤال: ما الذي يبرر جعل كفاءة العدالة ناظمة عليا «للسائر» مساعينا؟ افترضوا أنني قررت، منسجمًا مع المبدأ الأرسطي، حاذيًا حذو متذوق الجمال (A) عند كيركغارد (Kierkegaard)، إيصال قدرتي على الأناقة ومدى تذوقي للجمال إلى مستوى الكمال[32]. وأعزم على التصرف بطرائق متلائمة جماليًّا مع القواعد المعتمدة أسلوبًا ولباقة معاشرة. هل ثمة أي شيء جوهري في الإحساس بالعدالة عندي من شأنه أن يجعله ناظمًا لهذا

(31) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 567, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University, 1999), p. 497,
«يسرنا أن نعرف أن هذه الرغبة عقلانية فعلًا؛ أن تكون عقلانية بالنسبة إلى واحد يعني أنها عقلانية بالنسبة إلى الجميع، وليس، إذًا، ثمة أي نزوع نحو اللااستقرار». غير أن رولز يبدو ميالاً إلى افتراض وجود أشخاص في أي مجتمع حسن التنظيم لا يكون الإحساس بالعدالة بالنسبة إليهم خيرًا. يقوم باري بتسجيل عدم الاتساق هذا، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 575-576, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University, 1999), p. 504.

(32) انظر: *Either/Or*, Vol. 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944).

التوجه؟ لماذا لا أستطيع، بالانسجام مع المبدأ الأرسطي، أن أجعل إحساسي بالأناقة أيضًا عامل تنظيم وضبط أعلى، مضحيًا بالعدالة عندما تتنافر مع معايير الجمال؟ وبقدر أكبر من التعميم، ما الذي يمنع من قيامي بإضفاء وزن على إحساسي بالعدالة فقط وفقًا لكثافته النسبية ومخضعًا إياه لميول أقوى، مخففًا من اهتمامي بالعدالة لمصلحة غايات نهائية أخرى بطرائق عادية؟

ليس الخطاب المبسط المستمد من المبدأ الأرسطي هو دفاع رولز عن خطاب التطابق. غير أن لملمة أطراف ما يعنيه خطابه أمر بالغ الصعوبة. لعل أفضل طرق كشف النقاب عن خطابه هو النظر إلى الأسلوب الذي سيعتمده في الرد على الاعتراضين المذكورين للتو. فالجوابان اللذان يسوقهما معتمدان على تصور الشخص المبني داخل نظرة رولز.

بحسب «التفسير الكانطي» للعدالة كإنصاف (*TJ*, Sec. 40)، وما يدعوه رولز لاحقًا «بنائية كانطية»[33]، تكون العدالة مهيكلة مثل تلك المبادئ التي من شأنها أن تكون مبررة لدى، ومقبولة عند، الجميع في ظل ظروف تميزهم بوصفهم «أشخاصًا أخلاقيين أحرارًا ومتساوين» (أو «كيانات عقلانية حرة ومتساوية»، في (*TJ*, p. 252/222)). ويحدد الوضع الأصلي هذه الظروف؛ إنه «تفسير إجرائي» لطبيعتنا بوصفنا كيانات عقلانية حرة ومتساوية (*TJ*, p. 256/226)[34]. يقول رولز:

> إن الأشخاص، إذ ينطلقون من مبادئ مختارة من وجهة النظر هذه، إنما يعبّرون عن طبيعتهم بوصفهم كيانات عقلانية حرة ومتساوية خاضعة لظروف الحياة البشرية العامة. فتعبير المرء عن طبيعته بوصفه كيانًا من نوع خاص يعني التصرف من منطلق سيُختار إذا كانت هذه الطبيعة العنصر المحدِّد الحاسم... إن أحد «أسباب» [التصرف من منطلق مبادئ العدالة]، بالنسبة إلى أشخاص قادرين على، وراغبين في، فعل ذلك، هو «التعبير عن طبيعة المرء» (*TJ*, pp. 252-3/222,).

---

(33) انظر: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» The Dewey Lectures, 1980, in: *Collected Papers*, Chapter 16.

(34) يشير رولز إلى الوضع الأصلي بوصفه «إجراء بنائيًا»، انظر: Ibid., p. 340; see also pp. 310-312.

بضم تصور الشخص هذا إلى الرواية الرسمية لقصة عقلانية المبدأ الأرسطي، نتمكن من التعرف إلى النقاط المركزية لخطاب رولز الكانطي دفاعًا عن التطابق على النحو الآتي[35]:

1- بالاستناد إلى التفسير الكانطي، ليس الأشخاص الذين يُنظر إليهم بوصفهم وكلاء أخلاقيين، بطبيعتهم، إلا كيانات عقلانية حرة ومتساوية (أو، الفكرة نفسها في نظرية، «أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون» (TJ, p. 252/222)) والوكلاء العقلانيون في أي مجتمع حسن التنظيم يرون أنفسهم بهذه الطريقة «على أنهم أشخاص أخلاقيون في المقام الأول[37]» (TJ, p. 563/493).

2- الأعضاء العقلانيون في أي مجتمع حسن التنظيم «يرغبون في التعبير عن طبيعتهم بوصفهم أشخاصًا أخلاقيين أحرارًا ومتساوين» (TJ, pp. 528/462-3, 572/501) (من الواضح أن رولز يرى هذه الرغبة عقلانية غير اعتباطية). ومعطوفة على الرواية الرسمية لقصة خير شخص بعينه في ظل النظرية الرقيقة، هذا هو المعنى.

3- أعضاء أي مجتمع حسن التنظيم يرغبون في امتلاك خطة حياة عقلانية منسجمة مع طبيعتهم؛ ما يعني، بدوره، «تفضيلًا جذريًا... لشروطٍ تمكّنهم من اجتراح نمط حياة معبّر عن طبيعتهم بوصفهم بشرًا عقلانيين أحرارًا ومتساوين» (TJ, p. 561/491).

---

(35) هنا أفسر الدفاع الأخير عن التطابق الذي يطرحه رولز في: Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 390 and 501, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University, 1999), Section 86, p. 445 and 572,

بالارتباط مع ص: 445/ 390 ومن ثم انظر القسمين الكاملين 40 و85 وصفحات أخرى مذكورة في النص. لا أقدم هنا سوى خطوط خطاب رولز الرئيسة من دون الدخول في التفاصيل.

(36) «طبيعة الذات بوصفها شخصية أخلاقية حرة ومتساوية هي ذاتها بالنسبة إلى الجميع»: Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 565, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University, 1999), p. 495.

(37) انظر: Rawls, *Collected Papers*, p. 309.

4- امتلاك خطة حياة متوافقة مع الرغبة في التعبير عن طبيعتهم بوصفهم كيانات عقلانية حرة ومتساوية يتطلب أن يتصرف الأشخاص من منطلق مبادئ «من شأنها أن تكون مؤهلة للاختيار إذا كانت هذه الطبيعة العنصر المحدِّد الحاسم» (*TJ*, p. 253/222). هذا هو الوضع الأصلي: يحدد ظروفًا تميز أو «تمثل» أفرادًا بوصفهم أشخاصًا أخلاقيين أحرارًا ومتساوين بالتفسير الكانطي[38] (*TJ*, pp. 252, 515, 528/221, 452, 462-3).

5- الوضع الأصلي، بتفسيره المعتمد، مصمم لـ «إضفاء الحيوية على القيود التي يبدو معقولًا فرضها على الخطابات المدافعة عن العدالة» (*TJ*, p. 18/16). إنه يجسد شروط مساواة منصفة (قد) نجدها، أنت وأنا، ملائمة للتوافق على مبادئ ناظمة لبنية المجتمع الأساسية.

6- الرغبة الفعالة عادة في تطبيق المبادئ والالتزام بها يُتفق عليها بشأن تشكيل موقف أصلي من المساواة هي الإحساس بالعدالة (*TJ*, pp. 312/275, 478/418).

7- البندان 4 و6 معًا يوحيان بأن الرغبة في التصرف بأساليب «معبِّرة عن طبيعة المرء» بوصفه كائنًا عقلانيًّا حرًّا ومتساويًا ليست بـ «لغة عملية» إلا الرغبة نفسها في التصرف من منطلق مبادئ العدالة المقبولة من الوضع الأصلي القائم على المساواة[39] (TJ, p. 572/501).

8- وهكذا، فإن وصول الأفراد في مجتمع حسن التنظيم إلى مستوى

---

(38) كما يزيد رولز إيضاحًا في «Kantian Constructivism in Moral Theory,»، فإن من الممكن تصور الوضع الأصلي «تمثيلًا إجرائيًّا» أو «نمذجة» لملامح مركزية لتصور أشخاص أخلاقيين، فتكون المبادئ المختارة من تحديد هذه الملامح. انظر: Rawls, *Collected Papers*, p. 308.

(39) يقول رولز إن هناك نوعًا من «التماثل العملي» بين تينك الرغبتين: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 572, and *A Theory of Justice* (1999), p. 501.

قارن «مفهومة فهمًا صحيحًا، تكون الرغبة، إذًا، في التصرف بعدل مستمدة جزئيًّا من الرغبة في التعبير الأغنى عما نحن وعما نستطيع أن نكون، أي كيانات عقلانية حرة ومتساوية مع حرية اختيار»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 256, and *A Theory of Justice*, (1999), p. 225.

تحقيق رغبتهم في ترجمة طبيعتهم بوصفهم كيانات عقلانية حرة ومتساوية يتطلب أن يتحركوا تبعًا لإحساسهم بالعدالة وانطلاقًا منه (TJ, p. 574/503).

9- وفقًا للمبدأ الأرسطي، من العقلاني أن يحقق المرء طبيعته عبر تأكيد الإحساس بالعدالة. «من المبدأ الأرسطي يتبع أن هذا التعبير عن طبيعتهم عنصر أساس من عناصر خير» الأفراد في أي مجتمع حسن التنظيم[40] (TJ, p. 445/390).

10- بمقتضى مضمونه (المرغوب فيه) يبقى الإحساس بالعدالة نزوعًا ناظمًا على مستوى رفيع: يشترط إعطاء أولوية أولى لمبدأي الحق والعدل في تأملات المرء وتصرفاته (TJ, p. 574/503).

11- تأكيد الإحساس بالعدالة هو الاعتراف به وقبوله حكمًا أسمى عبر تبنيه كرغبة ناظمة من أعلى المستويات في خطة المرء العقلانية[41].

12- جعل العدالة غاية تنظيمية عليا هو التعبير الأنسب عن طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية، والتمتع بالاستقلال؛ قارن مع (TJ, p. 515/452). فالاستقلال، إذًا، خير جوهري للأشخاص الأخلاقيين الأحرار والمتساوين.

ودور المبدأ الأرسطي هنا (في 9) هو إقرار بأن من الجوهري بالنسبة إلى خير الناس أن تتحقق طبيعتهم (بوصفهم كائنات حرة ومتساوية)[42]. غير أنه حاسم بالمثل تمامًا كل من 7 الذي يماهي الإحساس بالعدالة بالرغبة في

---

(40) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 528, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 462-463.

«حين يحاول الجميع الامتثال لهذه المبادئ وينجحون، فإن طبيعتهم، فرديًا وجماعيًا، بوصفهم أشخاصًا أخلاقيين تكون مكتملة التحقق إلى الحدود القصوى، ومعها خيرهم الفردي والجماعي».

(41) قارن «هذه المبادئ تُعطى عندئذ أولوية مطلقة... وكل واحد يصوغ خططه في امتثال»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 565, and *A Theory of Justice* (1999), p. 495.

(42) ليس واضحاً لماذا تحديداً قال رولز هذا القول. لعله يرى أن من البداهي أن يحقق المرء طبيعته الأصلية. وقد يكون كذلك ذا علاقة بخطابه في قسم: 85 دفاعًا عن «وحدة الذات». والفكرة الأساس هنا هي أن الشخص لا يرى نفسه وكيلًا حرًا، وقادرًا على صوغ خطة حياتية و«تشكيل وحدته الخاصة»، إلا لأنه صاحب شخصية أخلاقية، متوفر على جملة قدرات الإحساس بالعدالة وتصور للخير»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 561, and *A Theory of Justice* (1999), p. 492.

تحقيق المرء طبيعته، و10 و11 اللذين يرسخان أولوية الإحساس بالعدالة في الخطط العقلانية. والنقطة 7 مهمة لأنها، إذ تقرن الإحساس بالعدالة بـ «طبيعتنا» (سأناقش ما يعنيه هذا)، ترسخ أن الرغبة في التصرف بعدل ليست علامة تحلّل نفسي. تذكروا أن الإحساس بالعدالة هو رغبة قسرية نطورها لاشعوريًا إما (أ) قناعة لضعفنا (برأي نيتشه)، وإما (ب) أحد إفرازات الحسد والغيرة (برأي فرويد)، قارن مع (*TJ*, p. 539ff/472-3). أو افترضوا (ج) أن الإحساس بالعدالة لم يكن أكثر من نزوع غرسه خلسة فينا أولئك الممسكون بزمام السلطة المرجعية ليضمنوا طاعة القواعد المصمَّمة لخدمة مصالحهم، قارن مع (*TJ*, p. 515/452). في كل من هذه الحالات لن يكون الإحساس بالعدالة جديرًا بالتأكيد أنه جزء جوهري من خيرنا، بل وقد يكون من الأفضل عدم امتلاك هذه الرغبة إذا كنا قادرين على الاستمرار في المجتمع من دونها. أما إذا أمكن إثبات أن الإحساس بالعدالة ينتمي، بطريقة ما، إلى طبيعتنا، فإن رولز يستطيع، عندئذ، أن يزعم بأننا، إذ نؤكده، نمارس قدرة متجذرة في كياننا. ولمّا كان تعبير الأشخاص (بحسب المبدأ الأرسطي) عن طبيعتهم بوصفهم كائنات عقلانية حرة ومتساوية «ينتمي إلى خيرهم، فإن الإحساس بالعدالة يستهدف حُسن حالهم...» (*TJ*, p. 476/417).

السؤال الحاسم، إذًا، هو: لماذا يؤكد رولز أن الإحساس بالعدالة «ينتمي إلى طبيعتنا»، وما الذي يعنيه هذا الغموض؟ ففي نظرية يتبنى رولز موقف كانط الذي يقول إن الأشخاص، بطبيعتهم، أحرار، ومتساوون، وعقلانيون، وفي أي مجتمع حسن التنظيم يرون أنفسهم على هذا النحو. و«طبيعة» الكائنات الحرة والمتساوية والعقلانية هي «شخصيتها الأخلاقية» (*TJ*, Sections 77, 85). وتتحدد الشخصية الأخلاقية بالقوى الأخلاقية التي هي بالفعل قدرات المحاكمة العملية مطبقة على مسائل العدالة. ومن هذه القدرات: (أ) قدرة على امتلاك إحساس بالعدالة (قابلية فهم، وتطبيق، والتزام شروط العدالة ومبادئها، جنبًا إلى جنب) مع (ب) قدرة على تصور الخير (اجتراح خطة حياة عقلانية، ومراجعتها، ومتابعتها)[43].

---

(43) Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 505 and 561, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University, 1999), pp. 442 and 491, and «Kantian Constructivism,» pp. 312-313

ما الذي يجعل هذه القدرات على درجة عالية من الأهمية؟ فكرة رولز هي أننا، من وجهة نظر عملية، حين نتصرف على أننا وكلاء (ولا سيّما في سياقات تعاونية)، من الطبيعي ألا نرى أنفسنا وبعضنا بعضًا من منطلق هوياتنا، وغاياتنا، والتزاماتنا وحسب؛ بقدر أكبر من العمق نرى أنفسنا والآخرين على أننا وإيّاهم وكلاء أخلاقيون مؤهلون لحسم أمر تصرفاتنا، ولتعديل حاجاتنا، ولتشكيل غاياتنا - كل ذلك وفقًا لشروط مبادئ عملية. و«لمّا كنّا نرى الأشخاص قادرين على التحكم بحاجاتهم ورغائبهم وتكييفها، فإنهم يعدون مسؤولين عن فعل ذلك»[44].

الآن، ليست أسس تصور الناس لأنفسهم وكلاء أخلاقيين أحرارًا ومسؤولين ومتساوين إلا جملة القوى الأخلاقية[45]. إن أي شخص من دون هذه القدرات لا يراه الآخرون مسؤولًا عن أفعاله أو أهدافه (أخلاقيًّا أو قانونيًّا) أو مؤهلًا لأن يطالب بالاضطلاع بدور فعال في التعاون الاجتماعي[46]. يضاف إلى ذلك أننا لا نرى حيواتنا مصادفات فرضتها علينا ببساطة أوضاعنا. فنحن نرى تصرفاتنا وحيواتنا، عادة، خاضعة للتحكم، بدلًا من ذلك، ضمن الحدود والظروف التي نجدنا في مواجهتها. والفضل في قابليتنا لتحديد ماهية الغايات والفاعليات التي يتعين علينا اتباعها وفي قدرتنا على صوغ جملة هذه الغايات في خطة حياة متماسكة قائمة على التعاون، خطة منسجمة مع مبادئ الاختيار العقلاني ومبادئ العدالة، يعود إلى القدرات المعطوفة على التمتع بشخصية أخلاقية. لذا، فإن الفضل في قدرتنا على إضفاء صفة «الوحدة» على حيواتنا، ومن ثم على ذواتنا، عبر تبني خطة حياة عقلانية ومتابعتها يعود إلى القوى والكفاءات الأخلاقية التي تؤهّلنا للتصرف من منطلق مبادئ أخلاقية[47].

---

(44) «Fairness to Goodness,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 284.

(45) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, Sec. 77, «The Basis of Equality»; and Rawls, «Kantian Constructivism,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 330-333

(46) القوتان الأخلاقيتان هما الشرطان اللازمان والكافيان ليُعد المرء عضوًا كاملًا ومتساويًا في المجتمع، من وجهة نظر مسائل العدالة السياسية»، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 302.

(47) كما يؤكد رولز في قسم 85 من: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 505 and 561-563, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 491-493.

لهذا يقول رولز إن قوانا الأخلاقية «تؤسس طبيعتنا» بوصفنا أشخاصًا أخلاقيين لأن هذه القوى تضطلع بدور محوري في جعل وكالتنا ممكنة. وعبارتا «شخص أخلاقي» و«شخصية أخلاقية» واردتان، كلتاهما، في أعمال لوك وكانط، ويتعين أخذهما هنا بمعناهما العائد إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فهما تشيران إلى وكلاء [فاعلين] وإلى قدراتهم على الاضطلاع بدور الوكالة. وقولنا إن هذه القوى «تؤسس طبيعتنا» يعني أن الأكثر أهمية بالنسبة إلى كوننا وكلاء من أجل هذه الأغراض، حين نرى أنفسنا عمليًّا وكلاء منخرطين في عمليات التخطيط والمتابعة في سياق التعاون الاجتماعي، هي قوانا الأخلاقية. ونقيض ذلك هو رؤية المرء لنفسه من منظار طبيعوي خالص على أنه مجرد عضوية مادية أو شيء يتحدد سلوكه بفعل خليط من القوى. ليست هذه هي الطريقة التي نرى أنفسنا بها في سياقات عملية (وإن كان من المحتمل أن ينظر بعضنا إلى أنفسهم بهذه الطريقة من وجهة نظر طبيعوية محضة). أن كون الأشخاص وكلاء أحرارًا ومسؤولين قادرين على التحكم بحاجاتهم وتبرير أفعالهم واقعٌ لا نرتقي إليه إلا من وجهة نظر عملية[48]. هذا الإيمان يوفر توجهنا في ميدان النشاط البشري. ومن الصعب أن نرى كيف كان يمكن للأمر أن يكون بأي طريقة أخرى. وإلا لوجب علينا أن نرى أنفسنا، وبعضنا بعضًا، أشياء طبيعية خارج نطاق المسؤولية[49].

لذا، فإن مركزية القدرة على الإحساس بالعدالة بالنسبة إلى تصور الوكلاء الأخلاقيين هي الكامنة في دعوى رولز (في7) أن الإحساس بالعدالة ورغبة المرء في التعبير عن طبيعته، ليسا «باللغة العملية إلا الرغبة ذاتها». وهذا يدعم8، استنتاج أن قيام المرء بتحقيق «طبيعتـه» (أو تصوره العملي للذات)،

(48) ثمة فكرة مماثلة صادرة عن كرستين كيركغارد في: «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18 (1989), pp. 101-132.

(49) اعتبارات مشابهة تكمن في زعم رولز أنه ليس معوِّلًا على أي تصور ميتافيزيقي للشخص في دفاعه عن العدالة كإنصاف. انظر: «The Independence of Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*. ربما لتجنب سوء فهم عناصر كانطية في نظرته يتوقف رولز، بعد نظرية، عن الإشارة إلى «طبيعة» الأشخاص، «بوصفهم كيانات عقلانية حرة ومتساوية». ويستعيض عن ذلك بتعبير «المثل الأعلى الأخلاقي لأشخاص أخلاقيين أحرار ومتساوين». انظر: «Kantian Constructivism,» p. 321.

يشترط التصرف وفقًا للإحساس بالعدالة وبالانطلاق منه. إنه يتناول (إن لم يكن يقدم ردًا كاملًا على) الاعتراض الأول (المثار في مطلع هذا القسم). وقد تمثل بسؤال: كيف يمكن للجميع أن يتوفروا على ما يكفي من الأسباب، حتى في حال اعتماد المبدأ الأرسطي، لتطوير قدرتهم على التحلي بالعدالة وممارستها؟ ما الذي يميزها عن قدرات أخرى، قد لا تكون بحاجة إلى تطويرها، استنادًا إلى ظروفنا؟ الجواب هو أن تطوير الإحساس بالعدالة (جنبًا إلى جنب مع القدرة على تصور الخير) شرط لصيرورة الأفراد وكلاء أخلاقيين عقلانيين متوفرين على قابلية الاضطلاع بالمسؤولية عن أفعالهم والانخراط في الحياة الاجتماعية، والإفادة منها. فمن لا يطورون قدراتهم في ميادين الموسيقى والرياضة، على الرغم من احتمال خسارتهم في فاعليات جديرة، يمكنهم، على أي حال، أن يعيشوا حيوات سعيدة منشغلين بمهنهم. أما أولئك الذين تبقى قدراتهم الأخلاقية على صعيد التحلي بالعدالة (إضافة إلى الاتصاف بالعقلانية) متخلفة فإنهم غير مؤهلين للحياة الاجتماعية. ليسوا، إذًا، في وضع يمكّنهم من الحصول على منافع المجتمع وسيتعرضون لضغوط شديدة من أجل أن يتعلموا ويتابعوا أي طريقة حياة جديرة في المقام الأول وأكثر من أي شيء آخر.

IV. النهائية وأولوية العدالة

توجهوا الآن نحو الاعتراض الثاني: حتى إذا سلمنا بأن العدالة خير، فما الذي يوجب كونها ناظمة لسائر القيم والمساعي الأخرى؟ لا بد لكون العدالة معبرة عن طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية بحسب التفسير الرولزي لكانط (*TJ*, p. 252/222) من أن يقطع شوطًا على طريق الاهتداء إلى الرد على هذا الاعتراض. ومع ذلك، فإن لدى الناس غايات والتزامات يؤمنون بأنها موازية، إن لم تكن متفوقة، في أهميتها على العدالة أو التعبير عن طبيعتهم، وكثيرًا ما يكونون أقوى رغبةً في التحرك لخدمة هذه الغايات. يقول رولز: «لا بد لأي مجتمع كامل العدل من أن يكون جزءًا من مثل أعلى يمكن للبشر العقلانيين أن يرغبوا فيه أكثر من أي شيء آخر بعد حصولهم على معرفة وممارسة شاملتين لحقيقته» (*TJ*, p. 477/418). ولكن كيف يمكن لهذا أن يكون صحيحًا في ضوء تعددية الأهداف والالتزامات المثيرة لاهتمام الناس؟

المشكلة هنا هي الوضع الملائم للإحساس بالعدالة في خطط حياة عقلانية لأناس ذوي دوافع أخلاقية وراغبين في أن يكونوا أشخاصًا عادلين. كيف يجب تحديد موقع الإحساس بالعدالة نسبة إلى غايات أخرى وداخل «تراتبية الرغبات الهرمية»؟ يقول رولز إن الغايات النهائية والرغبات الأصلية ينبغي تنظيمها وجمعها في مشروع سلوكي واحد، لدى القيام بوضع خطة عقلانية؛ قارن مع (TJ, pp. 410-11/360-1). وأحيانًا، بعد أخذ جميع الأسباب والاعتبارات ذات العلاقة (بما فيها المبدأ الأرسطي) في الحسبان، من شأن التأمل النقدي أن ينفد، ما قد يبقي قرار الخيار العقلاني رهنًا بمدى كثافة الرغبة[50].

> مشكلة التطابق الحقيقية هي ما يحصل إذا تصورنا شخصًا لا يقيم وزنًا لإحساسه بالعدالة إلا بمقدار ما يرضي توصيفات أخرى تربطه بأسباب تحددها نظرية الخير الرقيقة (TJ, p. 569/499).

وأنا أفسر هذا المقطع على النحو الآتي: افترضوا شخصًا [أنثى] يحفزها إحساس بالعدالة وتحاول حسم مسألة موضع اعتبارات العدالة في خطتها الحياتية. إنها تريد أن تكون شخصًا عادلًا ولكنها تهدف، في الوقت نفسه، إلى أن تبقى مخلصة لعائلتها، وناجحة في مهنتها، وموالية لكنيستها، وموسيقية هاوية ذات باع طويل. هذه هي الغايات الأولى التي توفر هيكلًا لحياتها. ماذا يحصل إذا ما أقدمت، بعد تأمل عميق وشامل، على تخصيص الإحساس بالعدالة بمكانة موازية في الأهمية لغايات نهائية أخرى، وعلى بخس وزنه نسبة لها بطرائق عادية، معتمدة أحيانًا على الكثافة النسبية المحسوسة للرغبات لحل النزاعات المستعرة بين غاياتها النهائية؟ لو فكر الناس عمومًا بهذه الطريقة، وكان ذلك معروفًا للملأ، لما استطاع الناس أن يبقوا متوفرين على ذلك النوع من الاطمئنان، إزاء تصرفات الآخرين، المطلوب لمجتمع حسن التنظيم كي يكون مستقرًا بالمعنى الرولزي. آخر المطاف، لا بد لخطاب التطابق، ليكون ناجحًا، من أن يثبت أنه مخالف للعقل أن نوازن بين الإحساس بالعدالة والغايات

---

(50) «أحيانًا ليس ثمة أي طريقة لتجنب بلوغ الكثافة النسبية لرغباتنا»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 416, and *A Theory of Justice* (1999), p. 365.

الأخرى «بطرائق عادية». إن المطلوب إظهاره هو أن التصرف العقلاني يقتضي منح الإحساس بالعدالة المرتبة الأعلى في الخطط العقلانية. ويجب أن يكون لهذا المطلب «أولوية ناظمة» على سائر الغايات والأجزاء النهائية الأخرى لهذه الخطط العقلانية.

تتمثل إحدى طرق الدفاع عن تخصيص أولوية لأحد الميول بالبرهنة على أنه رغبة في صيرورة شخص من نوعية معينة. وقد جادل هاري فرانكفورت (Harry Frankfurt) قائلًا إن الرغبة في صيرورة شخص من نوعية معينة هي رغبة من إحدى المرتبتين الثانية أو العليا»؛ ولعل جزءًا من مضمون هذه الرغبة هو أن رغبات المرتبة الأولى لشخص معين (رغبات في أشياء محددة) تتوافق مع مثل أعلى حدده ذلك الشخص لنفسه[51]. هنا يمكن أن يقال إن المرء لا يستطيع، نظرًا إلى مضمون هذه الرغبة، أن يلبيها إذا ما وُضعت مقابل رغبات أخرى في سياق محاكمة عملية. وورولز يرى الإحساس بالعدالة رؤية مشابهة.

> ليس أي إحساس فعال بالعدالة... رغبةً على سوية واحدة مع الميول الطبيعية؛ إنه رغبة تنفيذية وناظمة على أعلى المستويات في التصرف وفقاً لمبادئ عدالة معينة في ضوء ارتباطها بتصور معين للشخص على أنه حر ومتساو[52].

ومع ذلك، فإن رولز يبقى بحاجة إلى قول المزيد عن الأمر. فمن شأن ذلك أن ينطبق، بمقدار ما يوحي خطاب فرانكفورت، على الرغبة في التحلي بالأناقة. تلك أيضًا رغبة في صيرورة شخص إلى نوعية معينة، ومن شأنها أن تتناسب مع نظرة فرانكفورت التي ترى أنها رغبة قادرة على أن تكون أيضًا نزعة من مرتبة عليا ناظمة لسائر رغبات المرء الأخرى (مثل متذوق الجمال عند كيركغارد) إذا شاء ذلك. ولكن، أين يبقى متذوق الجمال الذي يتوفر أيضًا على إحساس بالعدالة؟ تبدو نظرة فرانكفورت منطوية على وجوب حل مسألة الأولوية بين

---

(51) في: «Freedom of the Will and the Concept of a Person,» in: *The Importance of What We Care About* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), pp. 11-25.

(52) «Kantian Constructivism,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 320.

هاتين النزعتين في النهاية بموجب الاختيار الجذري لذلك الشخص. لا يمكن لهذه النظرة أن تكون نظرة رولز. فالسؤال الذي يصر على طرحه بالتحديد هو التالي: بمقتضى أي قوى نحن قادرون على الاختيار، وما الذي تكشف عنه فينا الكفاءات، وكيف نرى أنفسنا وكلاء أخلاقيين أحرارًا مؤهلين للتحرك المسؤول والحياة الاجتماعية؟

عمليًا، يؤكد رولز أن رغبة المرء في التعبير عن طبيعته هي من «المرتبة الأعلى»، لا لأنها رغبة عامة في الصيرورة إلى النوعية الأبرز بين الأشخاص، بل لأنها رغبة في الصيرورة إلى نوعية مميزة من الأشخاص، بمعنى الصيرورة إلى شخص عادل. وخلافًا لرغبات أخرى، ثمة شيء خاص في الرغبة في أن يكون المرء شخصًا عادلًا بما يجعلها ناظمة عليا لجميع الرغبات الأخرى مستقلة عن جملة رغائب أي شخص وخياراته.

> هذه إحدى نتائج شرط النهائية: ما دامت مبادئ [العدالة] هذه ناظمة، فإن الرغبة في التصرف وفقها لا تلبى إلا بمدى كونها بالمثل ناظمة بالنسبة إلى رغائب أخرى... وهذه العاطفة لا يمكن إشباعها إذا وُضعت مقابل غايات كما لو لم تكن إلا واحدة من الباقيات. إنها رغبة في أن يتصرف المرء بطريقة معينة أفضل من غيرها؛ وهذا مسعى يحمل في طياته أولويته الخاصة. ويمكن بلوغ الأهداف الأخرى عبر خطة تفسح مجالًا لكل هدف، لأن تلبيتها ممكنة على نحو مستقل عن مكانتها في الترتيب. إلا أن هذا ليس هو الوضع بالنسبة إلى الإحساس بالحق والعدالة (*TJ*, p. 574/503).

إن الإحساس بالعدالة، بوصفه رغبة في التصرف من منطلق مبادئ العدالة، يبقى خاضعًا لشرط النهائية الذي يحدد هذه المبادئ. فالنهائية تشترط أن تكون اعتبارات العدالة متمتعة بالأولوية المطلقة على سائر الأسباب الأخرى في التأمل أو الاجتهاد العملي (أسباب الحصافة، والمصلحة الذاتية، ونزعة الخير الخاصة والعامة، وآداب المعاشرة والسلوك، وما إلى كل ذلك) (*TJ*, pp. 135/116-17). وبوجود هذا الشرط لا يستطيع الأشخاص تلبية رغباتهم في العدالة إذا ما وازنوها بغايات مرغوبة أخرى، وحتى بغايات نهائية أخرى، تبعًا لكثافتها النسبية أو بطرائق أخرى. إذ من شأن الإقدام على ذلك أن يشكل

مساومة على ما ترغب فيه هذه الرغبة. فعلى الصعيد العملي، ليس الإحساس بالعدالة إلا رغبة في جعل جميع رغبات المرء وأهدافه تنسجم مع شروط العدالة الناظمة. وظاهريًا يتجلى الإحساس بالعدالة نزوعًا حاكمًا بتفوق. ونحن لا نستطيع إشباع ما ترغب فيه هذه الرغبة ما لم نضع العدالة في أعلى مراتب الأولوية بين جملة فاعلياتنا. يضاف إلى ذلك أننا، نظرًا إلى تماهي الإحساس بالعدالة مع الرغبة في التعبير عن طبيعتنا (انظر: 6 في III)، لا نستطيع «التعبير عن طبيعتنا باتباع خطة لا ترى الإحساس بالعدالة إلا رغبة واحدة تتعين موازنتها برغبات أخرى» (*TJ*, p. 575/503).

> لذا، ليس أمامنا، إذا أردنا تحقيق طبيعتنا، خيار آخر سوى التخطيط للحفاظ على الإحساس بالعدالة لدينا بوصفه حاكمًا وناظمًا لأهدافنا الأخرى (*TJ*, p. 574/503).

ثمة عمل أخير بحاجة إلى معاينة (12 في III) من أجل إيصال خطاب التطابق إلى خاتمته. ما الذي يعنيه تحقيق تصور الشخص بوصفه كائنًا عقلانيًا حرًا ومتساويًا في خطة المرء العقلانية؟ يقول رولز:

> أعتقد أن كانط كان يرى أن أي شخص يتصرف باستقلالية حين تكون مبادئ تصرفه من اختياره بوصفها أفضل تعبير ملائم ممكن عن طبيعته بوصفه كيانًا عقلانيًا حرًا ومتساويًا (*TJ*, p. 252/222)، ثم قارِن مع (*TJ*, p. 584/511).

يفترض رولز، وفق التفسير الكانطي للعدالة كإنصاف، أن المواطنين في أي مجتمع حسن التنظيم «يرون الشخصية الأخلاقية... على أنها الجانب الأصلي العميق للذات» (*TJ*, p. 563/493)؛ فيرغبون، إذًا، في أن يكونوا وكلاء كاملي الاستقلال. والاستقلال، في رواية رولز الكانطية، يشترط التصرف كرمى لعين المبادئ التي نقبلها، لا بسبب ظروفنا الخاصة، أو مواهبنا، أو غاياتنا، أو جراء الانصياع للتقاليد، أو لإرادة السلطة، أو لإملاءات الآخرين، بل لأن هذه المبادئ تعبر عن طبيعتنا المشتركة بوصفنا كائنات عقلانية حرة ومتساوية (*TJ*, pp. 252/222; 515-16/452). إن أعضاء أي مجتمع حسن التنظيم، إذ يؤكدون

إحساسهم بالعدالة، يرسخون تصورهم لأنفسهم بوصفهم أحرارًا، أي، وكلاء أخلاقيين متمتعين بالانعتاق من احتمالات ظروفهم، وتنشئتهم، ووضعهم الاجتماعي. و«التصرف من هذا المنطلق القائم على تقديم (الإحساس بالعدالة) يعبر عن تحررنا من مقولتي المصادفة والاحتمال» (*TJ*, p. 574/503). وهذا بالتحديد ما يعنيه الاستقلال. وهكذا، «حين تكون مبادئ العدالة... «مؤكَّدة» ويلتزم بها مواطنون متساوون في المجتمع، فإن المواطنين يتصرفون عندئذ باستقلال كامل»[53]. هذا الاستقلال الكامل (في تناقض مع «الاستقلال العقلاني» البسيط) هو، إذًا، النتيجة النهائية التي يحصل عليها أشخاص دائبون على تحقيق طبيعتهم عبر جعل الإحساس بالعدالة الرغبة الأعلى مرتبة في خططهم العقلانية. وهذا يعني، استنادًا إلى باقي خطاب رولز، أن الاستقلال خير جوهري. ولذا، يستخلص رولز أن «هذه العاطفة (عاطفة العدالة) تميط اللثام عن ماهية الشخص، والتنازل عنها لا يعني تمكين الذات من السيادة الحرة، بل إطلاق الحرية لجملة احتمالات العالم ومصادفاته» (*TJ*, p. 575/503). إنها تسلط الضوء على «ماهية الشخص» عمليًّا بوصفه وكيلًا أخلاقيًّا، ما يجعل التنازل عنها تنازلًا عن وكالة المرء الحرة.

قبل المضيّ قدمًا والانتقال إلى مناقشة ما يراه رولز إشكاليًّا حول هذا الخطاب، دعونا نعاين خطوة حاسمة سيجدها كثيرون مثيرة لفيض استثنائي من الجدل هي: مناشدة رولز لنهائية اعتبارات العدالة وحسمها[54]. ولفهم ما قد

---

(53) «The Basic Liberties and Their Priority,» Lecture VIII, Rawls, *Political Liberalism*, p. 305-306.

يميز رولز نوعين من الاستقلال في «Kantian Constructivism»، وفي *Political Liberalism* لاحقًا، كل منهما معطوف على إحدى القوتين الأخلاقيتين. فـ «الاستقلال العقلاني» يتحرك وفق خطة حياة عقلانية بالانسجام، إذًا، مع مبادئ الاختيار العقلاني مع متابعة غايات هي جزء من خطة حياة مرشحة لأن يختارها المرء بعقلانية تأملية. أما «الاستقلال الأخلاقي» فمنطلق من مبادئ العدالة ويعمل وفقها. و«الاستقلال الكامل» يجمع الطرفين حيث يُعطي العدالة الأولوية القصوى في ضبط خطة المرء العقلانية. وعلى هذا الصعيد، يكون الاستقلال الكامل منطويًا على تطابق الحق والخير. انظر «Kantian Constructivism,» Lecture I, entitled «Rational and Full Autonomy,» esp. p. 308, and Rawls, *Political Liberalism*, pp. 72-781.

(54) انظر، مثلًا: Bernard Williams, «Practical Necessity,» in: Bernard Williams, *Moral Luck*, Chap. 10.

يكونه الجدل حول الحسم أو النهائية، علينا أن نوضح الأسلوب الذي يعتمده رولز في النظر إلى المسألة. كثيرًا ما يتحدث الفلاسفة عن «طغيان» الواجبات الأخلاقية والأسباب الأخلاقية، حين يكون المقصود ترجيح كفة هذه الواجبات والأسباب على كفة سائر الواجبات والأسباب الأخرى. تساءل بعضهم، وهم على حق، عما إذا كان من الضروري إبقاء واجبات العدالة متفوقة دائمًا على جميع الاعتبارات العملية الأخرى. أحيانًا، يبدو مسموحًا تمامًا أن تُنتهك واجبات العدالة، حتى من أجل خدمة غايات حصيفة ذات علاقة بالذات[55]. وشرط النهائية عند رولز لا ينكر هذا. فمقولة النهائية ليست ادعاء أن واجبًا أو اعتبارًا أخلاقيًا محددًا معطوفًا على العدالة أثقل وزنًا وأعلى قيمة من جميع المعايير والاعتبارات العملية الأخرى في سائر المناسبات. لعل مقولة النهائية هي، بالأحرى، عن موقع أو مكانة اعتبارات العدالة في الإطار الكلي للأسباب العملية. فاعتبارات العدالة، بجملتها، إن هي إلا «محكمة الاستئناف أو النقض العليا في المحاكمات العملية» (*TJ*, p. 135/116).

تصوروا جملة الأسباب العملية الكلية - أسباب العدالة الأخلاقية جنبًا إلى جنب مع أسباب أخلاقية أخرى (الإحسان، عمل الخير،...إلخ) معطوفة على أسباب تخص الحصافة، والمصلحة الأنانية، والقانون، والعادة، والعرف، واللباقة، وما إلى كل ذلك - التي تمارس تأثيرًا في مسألة ما ينبغي أن نفعله ومدى ما تنطوي عليه من أوزان متباينة أو درجات أهمية متفاوتة. لا تقول النهائية إن أي سبب من أسباب العدالة، كلها، أعلى قيمة من جميع الأسباب الأخرى المنتمية إلى صنف مغاير. لعلها تعني (أ) لأسباب العدالة، بجملتها، مكانة خاصة في منظومة الأسباب، و(ب) ما إن تصل عملية المحاكمة العملية إلى نهايتها، وتتم معاينة جميع الأسباب ذات العلاقة، حتى تكون مسألة ما يتعين على المرء أن يفعله قد سُوِّيت - ما من سؤال إضافي حول ما ينبغي أن يقوم به المرء في إطار العقل يبقى مطروحًا لا لشيء إلا لأن المعني غير

(55) جادلت قائلة إن من الممكن تمامًا أن يكون مسموحًا أحيانًا عدم الوفاء بوعد معين (وعد لقاء أحد الطلاب، مثلًا) للإفادة من فرصة مهمة بالنسبة إلى مهنة المرء. أو لكم أن تتصوروا ما يمكن لبعضهم أن يروه عدم وفاء أخطر: السرقة درءًا للموت جوعًا.

معجب بالنتيجة. وهكذا، فإن هناك سببًا كافيًا ومبررات معقولة لتعديل دعاوى الاهتمام، حين تكون كفة أسباب الحصافة والمصلحة الذاتية أخف من كفة الاعتبارات الأخلاقية. كذلك، إذا كانت كفة أسباب الحصافة والمصلحة راجحة على كفة واجب عدالة معين في مناسبة محددة، فإن الأمر يعود إلى وجود سبب أخلاقي ما يبيح ذلك. إنه معقول عندئذٍ وليس مجرد منطقي، أن نتصرف من منطلق أسباب ذات علاقة بالحصافة والمصلحة (عدم الوفاء بوعد معين تحسينًا للموقع الوظيفي، مثلًا) في ظل مثل تلك الظروف.

النهائية لا تعني، إذًا، أننا مطالبون دائمًا بالتضحية بغايات الذات على مذبح مستلزمات الأخلاق الموضوعية. أما إذا/ وحين لا تكون الأخلاق مشترطة مثل تلك التضحيات، وإذا/ وحين يكون مسموحًا لنا أن نخالف قواعد أخلاقية معينة، فإن الأمر يجب أن يكون مبررًا بالمجموع الإجمالي للأسباب الأخلاقية. إنه لوجود أسباب عملية ذات مرتبة أعلى من الجملة الكلية للأسباب الأخلاقية. ليس ثمة أسباب على هذا المستوى من التفوق؛ فالأسباب الأخلاقية هي «محكمة الاستئناف أو النقض العليا في مجال الاجتهاد العملي».

يغدو السؤال الآن على النحو الآتي: ما الذي يجعل الأسباب الأخلاقية متمتعة بمثل هذه المكانة الخاصة في مجال المحاكمة العملية؟ عاينوا ثلاثة أصناف من الخطابات المؤيدة لشرط الحسم:

1- نهائية الأسباب الأخلاقية (أو أسباب العدالة الأخلاقية تحديدًا) جزء من فهمنا للأخلاق (أو للعدالة)؛ بل وقد يرى بعضهم أنه جزء «تحليلي». مهما يكن، إنه من طبيعة الأسباب الأخلاقية (أو أسباب العدالة بالتحديد)، جملة، أن تبقى عصية على تفوق أنواع أخرى من الأسباب عليها. أخذها في الحسبان بالمطلق يعني إعطاءها أولوية ناظمة.

2- ليست مقولة النهائية في المآل إلاّ دعوى عن بنية أسباب عملية لوكلاء أخلاقيين، وبالنسبة إلى أولئك الذين يأخذون المحاكمة العملية، منجزة على نحو سليم، مأخذ الجد، فإن هذه المحاكمة تعني، أولًا، إقرار ما هو لمصلحتهم في المقام الأول عبر تسوية غاياتهم وتأكيد المسار العقلاني للتصرف (وفقًا لمبادئ الاختيار العقلاني ولخطة المرء

العقلانية)؛ والمبادرة، ثانيًا، إلى التأكد من مدى كون تصرفهم العقلاني (أو خطتهم) يتفق مع الشروط الأخلاقية، أو مع ما هو معقول. إن اجتهادات اجتُرحت بهذه الطريقة هي وحدها نهائية وحاسمة بالنسبة إلى جميع شروط العقل العملي.

3- تبقى نهائية الأسباب الأخلاقية مرتبطة (ممثلة، تقول البنائية الكانطية) بالاستقلال ووحدة الذات بوصفها شخصًا أخلاقيًا حرًا ومتساويًا. فنحن لسنا قادرين على أن نكون وكلاء أحرارًا وعقلانيين مئة في المئة عاكفين على إضفاء شكل ووحدة على حيواتنا إلا بفضل قوانا الأخلاقية. فقط إذا أضفينا على مبادئ العدالة الأخلاقية التي تعبر عن هذه القوى مرتبة عليا ناظمة لحيواتنا، نستطيع أن نكون عقلانيين ومستقلين مئة في المئة.

بعض هذه الاعتبارات، إن لم يكن كلها، قد يؤدي دورًا في شرط النهائية عند رولز. وقد يعوّل على اعتبارات إضافية، ولكن ماهية هذه الاعتبارات ليست واضحة ببساطة. إذ يشترط رولز بداية أن شرط النهائية هو بين «القيود الشكلية لمفهوم الحق». إضافة إلى أن الزعم بمعقولية فرض هذا الشرط على مبادئ العدالة ليس لديه شيء مباشر ذو شأن يقوله عن أساس شرط النهائية. لا يبدو رولز مقتنعًا بأن نهائية الاعتبارات الأخلاقية متضمنة تحليليًا في مفهوم الحق، أو أنها جزء من معنى الأخلاق. فهو يقول إن «جدارة أي تعريف تتوقف على صواب النظرية الناتجة...» (*TJ*, p. 130/112-13). وفي إطاره التبريري، يعني هذا أن النهائية شرط («معقول») ملائم يُفرض على أسباب العدالة ومبادئها، لأن تصور العدالة الناتج أفضل تلاؤمًا مع قناعاتنا الأخلاقية المدروسة عن العدالة (في توازن فكري عريض) منه مع أي نظرية أخرى (أفضل من دون شك من أي نظرية تقوم على حذف النهائية). أما سبب كون الأمر على هذا النحو فمسألة تستحق نقاشًا أوسع مما أستطيع تقديمه هنا.

V. الانتقال إلى الليبرالية السياسية

تذكّروا أن دور خطاب التطابق الكانطي إتمام للخطاب المؤيد لمقولة استقرار العدالة كإنصاف وإظهار أن اجتراح دستور عادل أمر ممكن واقعيًا.

إذا كان ممكنًا بيان أن أي مجتمع حسن التنظيم يصف شروطًا تكون العدالة في ظلها خيرًا جوهريًّا بالنسبة إلى كل شخص، خيرًا ناظمًا على مستوى رفيع لمتابعة سائر الخيرات الأخرى، فقد بات واضحًا أن العدالة قادرة على أن تكون متفوقة العقلانية بالنسبة إلى كل شخص. وبكونها متفوقة عقلانيًّا بالنسبة إلى كل شخص، ثبت أن الاستقرار هو السبيل الممكن الأقوى، لأن العدالة أفضل استجابة لظروف الجميع. فهل ينجح هذا الخطاب الطموح؟

يتضمّن خطاب التطابق عددًا كبيرًا من المزاعم الكبيرة والسجالية. فمثلًا، يترتب على استنتاجه أن الزعم الكانطي الذي يقول إن نشاط العقل العملي في قضايا العدالة خير جوهري بذاته. كذلك ينطوي الخطاب على أطروحة كانطية حول طبيعة مجال القيمة وبنيانه: فالقيمة، بما فيها المبادئ الأخلاقية، ذات جذور في فاعليات العقل العملي وجملة المبادئ والأفكار التي يركّبها[56]. إن اهتمامي هنا محصور بمسألة مدى نجاح الخطاب بشروطه الخاصة.

افترضوا، بعد ذلك، أن خطاب التطابق ناجح في إثبات أن العدالة خير جوهري وناظمة استثنائية التفوق بالنسبة إلى كل شخص في أي مجتمع حسن التنظيم. غير أن ما لا يبيّنه هذا هو أن كل شخص في أي مجتمع حسن التنظيم سيبادر، في الحقيقة، إلى الاعتراف بالعدالة وقبولها بوصفها خيرًا جوهريًّا. وما لم تفعل نسبة ذات شأن من المجتمع ذلك، فإن خطاب التطابق الكانطي بالذات لا يخدم قضية الاستقرار على نحو لافت. فالناس لن يكونوا ميالين إلى رفض المساومة على العدالة لدى وضعها شروطًا مهمة على جوانب أخرى من خيرهم ما لم يؤمنوا بأن العدالة خير جوهري. والآن، صحيح أن خطاب التطابق الكانطي نفسه، بوصفه جزءًا من العدالة كإنصاف، متوفر، في ظل «الشفافية الكاملة»، للملأ ومعروف على نطاق واسع (أقله بالنسبة إلى أولئك المهتمين بهذا النوع من الأمر). ونظرًا إلى الشفافية الكاملة، فإن جزءًا من الثقافة العامة لدى أي مجتمع حسن التنظيم هو الأطروحة أو الفكرة المثالية التي تقول إن العدالة

---

(56) قارن مناقشة رولز في ليبرالية لبنائية كانط الأخلاقية: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 99-101.

والاستقلال أمران جوهريّان وأساسيّان بالنسبة إلى خير كل شخص[57]. ويمكن إدخال ذلك في نظام التعليم العام بطرق شتى وجعله مقبولًا لدى الثقافة الرسمية في أي مجتمع حسن التنظيم. لعل المشكلة هي أن هذه الجهود التي يمكنها أن تشجع كثيرين على الإيمان بأن العدالة قضية جوهرية بالنسبة إلى خيرهم قد تتمخض، بالنسبة إلى آخرين، عن آثار معكوسة تفضي إلى نسف الاستقرار.

يقول رولز في ليبرالية إن هناك «مشكلة خطيرة كامنة في قلب العدالة كإنصاف [ناشئة] عن كون رواية قصة الاستقرار في الباب III من نظرية غير متوافقة مع النظرة بمجملها» (*PL*, pp. xv-xvi). أما «المشكلة الخطيرة التي تشغل بالي فتتعلق بالفكرة اللاواقعية التي تتحدث عن مجتمع حسن التنظيم كما يظهر في نظرية» (*PL*, p. xvi). إن ما ليس واقعيًا في المقام الأول حول الرواية الواردة في نظرية هو، بحسب تقديري، خطاب التطابق الكانطي. فهذا الخطاب يخفق في تقدير مدى «الظروف الذاتية للعدالة»، أو ما يدعوه رولز لاحقًا «واقع التعددية المعقولة» التي تميز أي مجتمع حسن التنظيم. وهذه الظروف تعني أن من غير الواقعي توقع مبادرة الأفراد جميعًا إلى التوافق على معتقداتهم الدينية أو الفلسفية أو الأخلاقية، على الرغم من احتمال توافقهم على مبادئ العدالة (كما تفترض فكرة المجتمع حسن التنظيم)، في ظل ظروف يتمتعون فيها بحرية الفكرة، والضمير، والاجتماع [التنظيم] (كما تشترط المبادئ الليبرالية)[58]. من اللاواقعي، إذًا، أن نتوقع من مواطني أي مجتمع حسن التنظيم أن يوافقوا جميعًا على الخير الجوهري الأسمى للاستقلال، أو حتى على الخير الجوهري للعدالة.

تصوروا، إذًا، مجتمع العدالة كإنصاف الحسن التنظيم، حيث ثمة توافق واسع النطاق وتأييد لمبادئ العدالة الليبرالية لدى رولز. كيف يكون مثل هذا القبول العام ممكنًا؟ نظرًا إلى حرية الضمير والفكر والاجتماع [التنظيم]، يجب أن يكون السبب كامنًا في تأكيد الأفراد وتأييدهم لهذه المبادئ لدواع مختلفة

---

(57) أنا مدين لـ Milton Meyer الذي ساعدني في جلاء هذه النقطة.

(58) أسباب رولز الكامنة وراء واقع التعددية المعقولة تستند إلى روايته لقصة «أعباء الحكم» (*Rawls, Political Liberalism*, pp. 54-8)، الكامنة في روايته الأولية لقصة ظروف العدالة الذاتية في: Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. 127, and *A Theory of Justice* (1999), p. 110.

ومن منطلقات متباينة. إذًا، من غير الواقعي افتراض أن كلًّا من أولئك يؤيد مبادئ العدالة لأسباب حددها التفسير الكانطي. عندئذ لن يتردد الليبراليون التومائيون [أتباع فلسفة القديس توما الأكويني اللاهوتية] (إذا أخذنا مثالًا واحدًا) في تأكيد مبادئ عدالة ليبرالية لأسبابهم الخاصة المحددة. فتلك المبادئ، بنظر هؤلاء، من القوانين الطبيعية التي قضاها الرب ويمكن معرفتها بالنور الطبيعي لعقلنا؛ وباتباع هذه القوانين تدرك الكائنات العقلانية جوهرها، وتضع يدها على الغاية النهائية لخلقها، على الرؤيا الطوباوية [معرفة الخالق التي ينعم بها الأبرار على نحو مباشر، في ديار الخلد][59]. وعلى أساس هذه النظرة الدينية الشاملة، وحده الرب، لا العقل البشري، هو المنبع النهائي لكل من المعايير الأخلاقية والخير. فالعدالة والخيرات البشرية من متطلبات جوهرنا المخلوق، لا عقلنا البشري. يضاف إلى ذلك أن الاستقلال الأخلاقي ليس خيرًا جوهريًّا؛ لعله، بدلًا من ذلك، قيمة زائفة متضاربة مع ما يراه التومائي الليبرالي الخيرَ الجوهري النهائي الوحيد، خير تأمل الرب والاستمتاع به[60].

لا شيء في أي نظرة دينية أو أخلاقية شاملة مثل التومائية الليبرالية متنافر مع الانصياع لشروط العدالة كما يؤوّلها رولز. وهي - النظرة الشاملة - تكون، إذًا، تصورًا مسموحًا به للخير في أي مجتمع حسن التنظيم مرشحًا، افتراضيًّا، لكسب العديد من الأتباع والموالين. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، يكون محتوى هذا (وغيره) من تصورات الخير المسموح بها للخير متنافرًا مع التصور الكانطي للخير الذي هو جزء من الثقافة العامة، بحسب التأويل أو التفسير الكانطي. قد ينطوي الأمر على أثر لتقويض احترام الذات لدى كثيرين، كما قد يتسبب لهم بالاستياء والإحباط لأن جل قيمهم الأساسية إن هي إلا، بحسب الإقرار الضمني، قيم زائفة بنظر الثقافة العامة. والمشكلة هنا هي وجود نوع من التعصب المذهبي والعقائدي وعدم التسامح في التصورات اللاكانطية للخير،

---

(59) Jacques Maritain: *Man and the State* (1951), pp. 84-101, On Natural Law, and *Scholasticism and Politics* (1940), pp. 121-122.

(60) انظر: Ibid., pp. 83-74,
حيث يتم رفض خطابي روسو وكانط عن كون القانون الطبيعي مستندًا إلى استقلال الإرادة.

وهو تعصب مبيَّت في الثقافة العامة لأي مجتمع حسن التنظيم قائم على أساس العدالة كإنصاف. حتى إذا افترضنا أن هذه الآراء الأخلاقية زائفة (من منطلق أن استنتاج خطاب التطابق لا يزال صامدًا) فإنها تبقى، مع ذلك، تصورات مسموحًا بها للخير. أما نبذ العامة لها فلن يفعل أكثر من تقويض ولاء وتأييد كثيرين لمؤسسات عادلة.

قد تغوص المشكلة إلى ما هو أعمق من ذلك. وقد يكون من المتعذر، في ضوء رواية رولز لقصة خير شخص معين في نظرية (بوصفها خطة حياة من العقلاني تأكيدها بعقلانية تأملية)، أن يقال عن اللاكانطيين إنهم مخطئون في خيرهم. من شأن الأمر أن يعتمد على ملامح في رواية رولز لقصة عقلانية تأملية لا يدخل فيها. فحسب هذه الرواية، ليس خير أي شخص إلا خطة الحياة التي من شأنه أن يختارها شرط توفره على كامل المعلومات عن «جميع الحقائق ذات العلاقة»، ومحاكمتها على نحو صحيح، وتقويمه تخيّليًّا لعواقب اختيار خطة حياتية. وإذا كان شرط المعلومات الكاملة يعني كون خير الشخص هو ما سيقع اختياره عليه إذا كان مؤمنًا بمعتقدات باطلة، فإننا نجد أنفسنا، عندئذ، في مواجهة المشكلة آنفة الذكر؛ تحديدًا مشكلة أن أشخاصًا كثيرين في أي مجتمع حسن التنظيم سيكونون أصحاب عقائد خاطئة (حول خلق الرب للكون، مثلًا، بما فيه مجال القيم) ولن يسلّموا، إذًا، بأن الاستقلال خير جوهري. إذا كان الأمر كذلك فإن خطاب التطابق لا يضمن استقرار أي مجتمع حسن التنظيم. أما إذا كان شرط المعلومات الكاملة يعبر عن شرط أضعف ولا يعني إلا تمكين الجميع من الوصول إلى المعلومات الدالة ذات العلاقة، فإن هذا سيعني أن الخطط العقلانية قد تكون مزودة بعقائد زائفة (مثل تولي الرب مهمة خلق مجال القيم). إذا كان هذا هو الوضع، فإن من شأن خطاب التطابق الكانطي لدى رولز أن يخفق ببساطة بحسب شروطه الخاصة بالنسبة إلى طبقات كبرى من الناس من خارج الدائرة. وعندئذ سيُلصَق بالجميع تصور للخير (قائم على التحلي بالاستقلال) قد لا يؤيده كثيرون عقلانيًّا.

المشكلة العامة التي تثيرها هذه الاعتراضات هي أننا لا نستطيع أن

نتوقع حفز أعداد كبيرة من الناس في أي مجتمع حسن التنظيم على الانصياع لمعايير العدالة لسبب كانطي يقول إنهم يحققون طبيعتهم بوصفهم كائنات أخلاقية عقلانية وصولًا إلى جعلهم مستقلين أخلاقيًّا. إلا أن هذا ما يسعى خطاب التطابق إلى إثباته لبيان مدى استقرار أي مجتمع حسن التنظيم. لعل الطريقة الوحيدة للالتفاف على هذه المشكلة هي التسليم بأن خطاب التطابق الكانطي غير مطلوب لإظهار استقرار أي مجتمع حسن التنظيم[61]. غير أن هذا يستمر في إبقاء المشكلة التي صُمّم الخطاب لحلها قائمة، وتحديدًا، مشكلة إظهار العقلانية الفعالة للعدالة في أي مجتمع حسن التنظيم. وإذ ذاك لا بد لشرط الاستقرار من تلبيته بوسائل أخرى. وهذا يفسر قيام رولز بتطوير فكرة الإجماع المتشابك جنبًا إلى جنب مع أفكار أخرى محورية بالنسبة إلى الليبرالية السياسية[62].

يعني الإجماع المتشابك أن الناس في أي مجتمع حسن التنظيم سيتصرفون طبيعيًّا بعدل لأسباب كثيرة مختلفة. ومع التسليم بالتعددية المعقولة، فإن أول ما يحض المواطنين في أي مجتمع حسن التنظيم على الامتثال لجملة مبادئ العدالة العامة ليس نوعًا من الرغبة في الاستقلال أو الخيرات الجوهرية للعدالة نفسها (مع أن كثيرين قد يتصرفون بعدل جراء هذين السببين)؛ لعله، بالأحرى، حشد القيم المختلفة الكامنة في عقائد شمولية (أو نصف شمولية) مختلفة يعتنقها أناس في هذا المجتمع حسن التنظيم أو ذاك. ليس الإجماع المتشابك، عمليًّا، إلا فرضية عن أنواع التصورات عن الخير التي ستحظى برعاية أي مجتمع حسن التنظيم. فهو يوسّع أفق المحاكمة إلى ما بعد مبادئ التبادلية

---

(61) علينا هنا أن نتفق جزئيًّا، إذًا، مع انتقاد باري القائم على أن خطاب التطابق غير ضروري ولكن ليس للأسباب نفسها التي يناقشها هو، أي القول بأن امتلاك إحساس بالعدالة أخلاقي يكفي لإثبات الاستقرار. ولأسباب نوقشت في النص، فإن رولز لا يقبل بهذا؛ مشكلة إظهار عقلانية العدالة تبقى معلقة.

(62) انظر: *Rawls, Political Liberalism*, p. xvi,

حيث يقول رولز إن جميع «الفروق» بين ليبرالية ونظرية إن هي إلا عواقب إزالة ذلك التناقض، في خطاب الاستقرار الأصلي. وللاطلاع على قصة رد الإجماع المتشابك والعقل العمومي على المشكلات الكامنة في عمق خطاب التطابق الأصلي، انظر مقالي بعنوان: «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution».

الداعمة لعملية تطوير الإحساس بالعدالة من نظرية (فصل 8) بما يجعله منطبقًا على عقائد شمولية معقولة وتصورات فردية للخير[63]. لعل الافتراض الحاسم هو أن الأفراد سيبادرون أيضًا، وهم ميالون إلى تطوير نوع من الرغبة في دعم مؤسسات عادلة تفيدهم وتفيد من يتولون رعايتهم، إلى دمج هذه الرغبة، على نحو ما، مع تصورهم للخير. وهذا يعني أن العقائد التي ستكسب أنصارًا وستزدهر في أي مجتمع حسن التنظيم، بين ذلك الحشد من العقائد الدينية والفلسفية والأخلاقية الممكنة، ستكون معقولة وستؤكّد (أقله ستكون متوافقة مع) المبادئ العامة للعدالة، كلٌّ لأسبابها المحددة. أما العقائد غير المعقولة، أو اللاعقلانية، أو المجنونة، فلن تتمكن من حشد ما يكفي من التأييد لكسب أي كتلة موالين ذات شأن. لن تكون ثمة، إذًا، أي نظرة شمولية مقبولة على نطاق واسع ترفض مبادئ العدالة الليبرالية أو تخصص مكانة غير ذات شأن لاعتبارات العدالة في برنامج عقائدها، أو قيمها، أو مبادئها الأخلاقية. فإذا ما صحّ هذا الافتراض في أي مجتمع حسن التنظيم، سيكون لدى الجميع ما يكفي من الأسباب الداعية إلى الامتثال لمبادئ العدالة الليبرالية لأسبابهم المحددة الخاصة. وعندئذ ستكون العدالة عقلانية بالنسبة إلى كل واحد - أداتيًّا أو جوهريًّا، استنادًا إلى تصورهم الخاص للخير - وسوف يُظهر المجتمع استقرارًا داخليًّا «للأسباب الصحيحة» (*PL*, p. 388n).

لا يقوم الإجماع المتشابك بطرق أبواب جميع القضايا التي حاول خطاب التطابق الأصلي طرقها. فهو لا يدعي، مثلًا، أن العدالة كإنصاف صحيحة أو موضوعية بحسب معايير معرفية كونية [إبستيمولوجية] شاملة، أو سيعترف العامة أنها كذلك. ونظرًا إلى وجود آراء فلسفية مختلفة، تتعذّر مناقشة مثل هذه القضايا، طولًا وعرضًا إذا جاز التعبير، من منطلق أسباب عامة، أو حلها على أنها جزء من التصور العام للعدالة. فهذه الأمور تبقى جزءًا من حوار أخلاقي وسياسي غير معلن، متواصلٍ على قدم وساق بين حشد من الآراء الفلسفية

---

(63) للاطلاع على بيان محكم عن مبادئ التبادلية، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 429-430.

وبالنسبة إلى المبدأ الثالث انظر الهامش 11 ص 347 من هذا الكتاب.

الشاملة المتصارعة. والنقطة المهمة هي أن على مثل هذه الخلافات، إذا كان نوع من الإجماع المتشابك موجودًا، ألّا تؤثر في استقرار أي تصور ليبرالي للعدالة. فسواء أكان جميع المواطنين يرون مبادئ العدالة الليبرالية موضوعية أو صحيحة (الريبيون الأخلاقيون لا يفعلون، وهم موجودون دائمًا) أم لا، فإن جميع المواطنين المعقولين [العقلاء] سيجدون، من دون شك، أن هذه المبادئ هي مبادئ العدالة الأكثر اتصافًا بالعقل بالنسبة إلى الأشخاص الذين يرون أنفسهم أشخاصًا أخلاقيين أحرارًا ومتساوين. أما النزعتان الارتيابية والنسبية في الأخلاق فتُحَيدان عمليًا، عندئذ، بوصفهما خطرين على الاستقرار.

كذلك لا ينطوي الإجماع المتشابك على معنى أن العدالة متفوقة العقلانية أو حتى أنها خير جوهري أصيل. فأقصى ما يعنيه الإجماع المتشابك هو أن العدالة قد لا تكون أكثر من خير أداتي بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الناس بما يبقيها خاضعة للمساومة لدى تضاربها مع غاياتهم النهائية. قد تكون فكرة رولز هنا هي أن أي ألوان تضارب بين العدالة وغايات الناس النهائية لن تكون متكررة ومتجذرة إلى درجة تجعلها سببًا لتقويض الاستقرار، نظرًا إلى أن العدالة تحتل مكانة مرموقة في نظرة كل شخص.

وهكذا ليس ثمة، على ما يبدو، أي تأكيد أن العدالة ستحتل، آخر المطاف، وفي أي مجتمع حسن التنظيم، مكانة ناظمة رفيعة في تصور كل شخص للخير. غير أن هذا لا يحرم العدالة من نهائيتها الحاسمة؛ لعله ينقل النهائية إلى مجال أكثر تحديدًا، إلى الحلبة السياسية للأسباب العامة. قد تكف أسباب العدالة عن أن تكون طاغية على سائر الأسباب الداخلة في دائرة تصور المرء للخير، غير أنها تظل مستمرة في طغيانها على الأسباب المشمولة بالمجال السياسي العام[64].

(64) أشكر غوبال سرينيفاسان (Gopal Sreenivasan) على مساعدته لي في جلاء هذه النقطة.

الفصل الثامن

عن رولز والليبرالية السياسية[1]

بورتن دريبن[*]

لقد تحدثت هنا قبل نحو خمس سنوات. كان كلامي آنذاك عن فريجه (Frege) وفتغنشتاين (Wittgenstein)، لذا، فكرت بمواصلة السلسلة من طريق الحديث عن رولز. قد يرى بعضهم أن هناك علاقة ما بين فريجه وفتغنشتاين، من ناحية، ورولز من الناحية الأخرى. بنظري ثمة علاقة وثيقة جدًا، وأرجو بيانها اليوم تلميحًا إن لم يكن تصريحًا.

---

(1) ثمة طبعة محررة لمحاضرة ألقيت في قسم الفلسفة بجامعة إيلينوي، شيكاغو، بتاريخ 14/ 11/ 1997. أقدر عاليًا دعوة كرسي قسم الفلسفة بجامعة إيلينوي في شيكاغو لإلقاء هذه المحاضرة. لقد كانوا مضيفين رائعين. إنني مدين بعمق لبيرنارد بروساك على المهمة الصعبة لتحويل المحاضرة المسجلة بالصوت إلى نص مكتوب، ولكل من روبر بوديتش وجوليت فلويد على المطالبة الملحة بنشر هذا النص. وأنا مدين أكثر لجوليت فلويد على تحرير النص وجعْله جديرًا بالنشر. وبسرور بالغ أقر بالتعليقات، الناقدة منها والمؤيدة، على النص المحرر، لكل من جون بيرت، هيلل تشيل، لين كوهن، إليزابث دريبن، وليم فلش، بول فوستر، رايا شبيغل دريبن، صموئيل فريمان، وران غولدفارب، ولبور هارت، مارسيا هومياك، أكيهيرو كاناموري، أنطون كريس، أنيت لارو، أندرو لاغ، هيلاري بوتنام، لورا كويني، مارد رولز، توماس ريكتس، وسالي سدويك، جنبًا إلى جنب مع الدعم السخي لصندوق (The Blossom Fund). وكما سيرى القارئ، أنا مدين كثيرًا للمحاورين في شيكاغو، قبل المحاضرة وبعدها. أخيرًا، من الواضح أن أكبر ديوني هو لجون رولز الذي نجح في تقديم طبعة مقنعة لليبرالية تناسب عصرنا.

(*) [ملاحظة المحرر: رحل بورتن دريبن عن العالم في 17 تموز/يوليو، 1999. وقبل مرضه المميت كان قد عزم على قلب هذه المحاضرة العامة إلى مساهمة أكثر اتصافًا بالرسمية في هذا المجلد، إنما لم يتمكن من إنجاز عملية القلب هذه، ولكنه بقي على أي حال، مواصلًا العمل على إعادة صوغ هذه المحاضرة وتشذيبها حتى الليلة التي سبقت رحيله. وقد قُدمت المادة بالشكل الذي تركها فيه].

يعرف الجميع أن رولز نشر عام 1971 نظرية الذي يُعدّ على نطاق واسع جدًّا العمل الأهم في الفلسفة السياسية، بل وربما حتى في الفلسفة الأخلاقية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، وثمة كثيرون يرون أنه السِّفر الأخطر في الفلسفة السياسية منذ كتابات جون ستيوارت مل. غير أن ما ليس معروفًا على هذا النطاق الواسع هو أن رولز أصدر في 1993 كتابًا ثانيًا هو الليبرالية السياسية، حيث يراه بعضنا حتى أكثر أهمية من الأول. لم يحظ هذا الكتاب بإطراء واسع لدى صدوره، وكان الاهتمام به أقل بكثير منذ ذلك الصدور. ذلك هو ما أنا راغب في تغييره. (فأنا، كما أخبرت رولز عصر يوم أمس قبيل مجيئي إلى هنا، أعد نفسي حواريًّا متوجهًا غربًا).

بينما يقع الكتاب الأول في نطاق التراث الرفيع، أقله، للفلسفة السياسية الناطقة بالإنكليزية، ونطاق التراث الرفيع لليبرالية، فإن ليبرالية، الكتاب الثاني، فريد في طرحه سلسلة جديدة من الأسئلة حول الليبرالية. ذلك هو، في اعتقادي، أحد أسباب هذا الترحيب الهزيل به؛ إذ لم يكن ثمة ما يكفي من الاعتراف بأن الكتاب الثاني يعالج موضوعًا مختلفًا تمامًا. يتعامل الكتاب الأول مع العدالة، وهي أطروحة نوقشت كثيرًا؛ أما الكتاب الثاني فيتعامل مع الشرعية، تلك الأطروحة التي لم يركز عليها اهتمامه سوى عدد قليل من الفلاسفة المعاصرين في المدرسة الليبرالية. (لقد عالجتها، بالطبع، طبقات مختلفة ممن يُعرفون باسم علماء السياسة). ومسألة الشرعية - أي في ظل أي شروط يستطيع المرء، وهو على صواب، أن يسلّم بأن قانونًا معينًا شرعي، وإن كان مختلفًا معه، وإن كان يراه ظالمًا - مسألة محورية بالنسبة إلى مجتمع اليوم. وهو، بالفعل، ما يعكف رولز على معاينته. إنه ينطلق مما يراه خللًا جوهريًّا في الكتاب الأول، خللًا لم تلاحظه إلا قلة ضئيلة جدًّا من الآخرين على الرغم من المناقشة النقدية التفصيلية التي أُخضع الكتاب لها. هاكم الخلل: عندما تتحدث عن طبيعة العدالة، أقله برأي رولز، فأنت مطالب، لا بمجرد طرح نظرية عدالة، بل يتعين عليك أيضًا أن تشير إلى السبب الكامن وراء كون النظرية التي ترسخها مستقرة، وإلى السبب الكامن وراء كون المجتمع القائم على النظرية سيستمر بالبقاء إلى ما لانهاية. لا يكفي أن تطرح شيئًا سيكون خيرًا مطلقًا في فردوس أفلاطون؛ إنه لذو أهمية بالغة أن تتوفر على شيء يكون خيرًا على

أرض أفلاطون وسيظل يُنظر إليه على أنه جدير بالاستعمال. ذلك هو السبب الذي جعل الثلث الثالث من نظرية يعالج الاستقرار، أو ما صار رولز يسميه في كتابات متأخرة كثيرًا: «الاستقرار للأسباب الوجيهة». والطريقة التي يعتمدها في زعم أن مبدأي العدالة اللذين يتولى ثلثا الكتاب الأولان معالجتهما واللذين سيحكمان بنية المجتمع الأساسية، مستقران فعلًا، أو سيقومان بخلق مجتمع مستقر وعادل (إذا سلمت بشروط عامة معينة عن طبيعة البشر والبيئة وما إلى ذلك)، تستند إلى إظهار أن الجميع، أو أكثرية واسعة من المجتمع، سيوافق على مبدأي العدالة هذين. والآن، فإن ما بدأ رولز يراه هو أن الناس العقلاء، والأحرار، والمتساوين، لن يتأخروا، في ظل الظروف الملبية لشروط مبدأي العدالة اللذين دأب كثيرًا على ترسيخهما، عن الاختلاف، حتمًا وعلى نحو ملائم، حول مبدأي العدالة إياهما بالذات. لذا، فإن نظرية الاستقرار التي كان قد طرحها في الثلث الثالث من الكتاب تتناقض، برأيه، مع ما تضمنه الثلثان الأول والثاني منه.

وهذا يفضي إلى نوع من إعادة صوغ ما كان سببًا في اكتسابه هذا القدر الهائل من الشهرة العالمية. إنها عملية إعادة صوغ تثير سلسلة طويلة ومجموعة كاملة من الأسئلة الجديدة. دعونا، أولًا، ننظر إلى الصفحة 37 من ليبرالية. سيصدمكم الأمر، كما ينبغي أن يصدم كل فيلسوف جيد الإعداد:

> يتعذر صون نوع من التفاهم المشترك المستمر حول عقيدة دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية واحدة من دون الاستخدام القمعي الجائر لسلطة الدولة.

لنتوقف لحظة. إنه لمركزي بالنسبة إلى فكر رولز اللاحق أن نميّز بين عقيدة شاملة من جهة، وتصور سياسي من جهة ثانية. إن هذا التمييز لا يتبلور في نظرية، وليس تمييزًا متبلورًا عمومًا عند أي فيلسوف سياسي أو أخلاقي. إلا أن فهم ما كان رولز دائبًا على فعله على امتداد السنوات العشرين الأخيرة يستدعي إدراك معنى هذا التمييز الأساس بين عقيدة أخلاقية شمولية من ناحية، وتصور سياسي من ناحية ثانية. وسيكون جزء كبير من هذا اليوم مكرسًا لمعاينة ذلك التمييز. فلنتابع ما جاء على الصفحة 37:

> إذا فكرنا بالمجتمع السياسي على أنه مُشتَرك موحد في تأكيد عقيدة شمولية واحدة هي ذاتها، فإن الاستخدام الجائر لسلطة الدولة يكون ضروريًا لأي مُشتَرك سياسي.

ما يعنيه هذا هو أن رولز يقول، وإن استطاع أن يقنعكم بأن ما كتبه في نظرية صحيح وصائب، عقلاني ومعقول، إن الطريقة الوحيدة لبقاء أي مجتمع قائم على أساس مبدأي العدالة آنفي الذكر - مبدأي العدالة عند رولز - مستقرًا للأسباب الوجيهة ستكون للأسباب الخطأ. إنها ستكون منطوية على استخدام سلطة الدولة الجائرة، ذلك الاستخدام المتناقض جذريًا مع الغرض الإجمالي لعمله، والمتناقض بالتأكيد مع أي نظرية ليبرالية سبق لها أن ابتُكرت. إننا، إذًا، أمام تأكيد لافت. فهو يؤكد أن من المحتوم - ليس محتومًا لعلل فينا، بل هو محتوم بالنسبة إلى الاستخدام الحر للعقل البشري - أن يكون الناس العقلاء والعقلانيون مختلفين حتمًا حول عقائد جذرية. وهذا ما يدعوه «واقع التعددية المعقولة». والطريقة الوحيدة للحصول على مُشترك مستمر في الاستناد إلى عقيدة واحدة، كانطية، مثلًا، أو ملية [نسبة إلى جون ستيوارت مل]، أو رولزية - نحن نتحدث الآن حتى عن عقائد ليبرالية؛ ذلك هو سبب الصدمة - ستكون مشروطة بوجود سلطة دولة جائرة. ذلك هو ما رآه رولز خللًا في خطاب الاستقرار الوارد في نظرية والذي كرّس السنوات العشرين الأخيرة من حياته محاولًا إصلاحه. لنتابع القراءة:

> إن مجتمع العصور الوسطى، الموحد، بقدر أكثر أو أقل، في تأكيد العقيدة الكاثوليكية، لم تكن محاكم التفتيش فيه مصادفة طارئة. فقمع الهرطقة كان ضروريًا للحفاظ على العقيدة الدينية المشتركة (*PL*, p. 37).

وها هو المنعطف الحاسم:

> أعتقد أن الشيء نفسه صحيح بالنسبة إلى أي عقيدة شمولية معقولة فلسفية أو أخلاقية، دينية كانت أم لا دينية. فأي مجتمع موحد على أساس صيغة معقولة من صيغ النفعية، أو على أساس ليبراليتَي كانط ومل المعقولتين،

سيشترط بالمثل وجود عقوبات سلطة الدولة ليبقى موحدًا. سمِّ هذا «واقع الجور»[2] (PL, p. 37).

أزعم أن هذا لم يسبق له أن قيل من قبل في تاريخ الفلسفة. إنها نظرة جذرية كليًّا.

المحاور الأول: شيء واحد لا أفهمه: كيف يمكن التوصل إلى «تفاهم» مشترك عبر استخدام قوة أو سلطة سياسية؟

دريبن: ما يقوله هو أنه، حتى إذا توفرت على تفاهم مشترك للانطلاق معه – أي، إذا قرأت كتابه نظرية واقتنعت به – لن يظل، أقلّه، طلابك يتقاسمون ذلك التفاهم مع مرور الوقت. سيبقى صون سيادة تلك العقيدة مهمة سلطة الدولة، سلطة الجور والقمع. هذا شيء لا يمكن لكانط أو مِل أن يكونا قد حلما بالتفوه به في أي وقت؛ كذلك لم يكن ممكنًا لرولز أن يكون قد حلم بقول ذلك قبل 1971. أنتم ترون أنه بالفعل هجوم على النظرة التقليدية للعقل، هجوم على إمكانية دفع العقلاء (جميعًا أو بأعداد كافية منهم) إلى التوافق عبر الاقتصار على استخدام العقل من دون سواه حول العقيدة الفلسفية عينها. الآن قلت «عقيدة»؛ لم أقل «تصور سياسي». انظر إلى الهامش 39 على الصفحة 37 ذاتها:

> قد يبدو هذا البيان متناقضًا. إذا اعترض المرء، انسجامًا مع عقيدة كانط أو مل، على أن عقوبات سلطة الدولة لا يمكن استخدامها، فأنا موافق تمامًا. إلا أن هذا لا يتناقض مع [ما كنت أقوله في] النص، الذي يقول إن مجتمعًا يؤكد فيه الجميع عقيدة ليبرالية معقولة [أي العقيدة ذاتها] إذا كانت موجودة افتراضًا، لا يستطيع أن يدوم طويلًا. فمع عقائد غير معقولة، ومع أديان تؤكد المرجعية المؤسسية، قد نرى النص على صواب؛ وقد نظن خطأً أن هناك استثناءات بالنسبة إلى آراء أخرى. مغزى النص هو عدم وجود أي استثناءات.

---

(2) يضع رولز هنا هامشًا يقول فيه إنه اقتبس عبارة «واقع الجور» من سانفورد شيبه (Sanford Shieh).

هذا هو ما يحكم به رولز. أريد أن أشدد على أن رولز يشعر، صوابًا أو خطأً، أن هذا ينبع ممّا يدعوه في ليبرالية «أعباء المحاكمة». ذلك هو عنوان القسم الوارد على الصفحات 54-58 من ذلك الكتاب. وكل ما أستطيع فعله اليوم هو إبراز ما أراه عميقًا ومهمًّا في عمله اللاحق، ومن ثم أرجو أن تعودوا جميعًا إلى بيوتكم وتعكفوا على دراسته. ليست تلك قراءة ميسرة. كثيرون ظنوا أن نظرية لم يكن سهل القراءة؛ غير أنه، مقارنة بالعمل اللاحق، أسهل قراءة بكثير. ثمة جملة مطبات، سألقي الضوء الآن على ثلاثة منها.

أولًا، الطبعة الشعبية لكتاب ليبرالية المنشورة في 1996، يجب النظر إليها بوصفها طبعة ثانية للطبعة الفاخرة الصادرة عام 1993. فهي تحتوي على مقدمة طبعة ثانية مؤلفة من 26 صفحة (xxxvii-lxii) تعدل وتغير تأكيد أجزاء النص الرئيسية وهي الأساس لجزء كبير مما أقوله اليوم (وكجزء من هذه الطبعة الشعبية، هناك ردّ على هابرماس (*Reply to Habermas*) طويل يغير النص الرئيس بعض الشيء أيضًا)[3].

ثانيًا، ليس ليبرالية متسقًا مع النصوص اللاحقة المرتبطة به. سوف نرى بعض الأمثلة. صحيح أن عدم الاتساق ليس عميقًا وجوهريًّا، ولكن اللغة ليست دائمة الاطراد، لأن أفكار رولز مركبة وهي لا تزال قيد الصوغ.

ثالثًا، على الدوام تبقى العبارة المحتفى بها «العدالة كإنصاف» اسم علم ويجب أن تُكتب بطريقة تجعل الأمر واضحًا. وفي ما دعوته للتو المقدمة الثانية يكشف رولز عن هذا:

> أكتب هذه العبارة [العدالة كإنصاف] مشددة بالأسود لأنها اسم علم لرواية خاصة لقصة العدالة ويتعين فهمها دائمًا من هذا المنطلق. (PL, paperback edition, p. xxxvii., ft. 2)

(أنا أكتب العبارة مع فواصل بين كلمتيه: العدالة - كإنصاف). من المؤسف أنه اسم علم غامض. بداية، هي عنوان عقيدة أخلاقية معينة، تحديدًا، تلك التي

---

(3) ظهر «The Reply to Habermas» للمرة الأولى في: *The Journal of Philosophy*, vol. 92 (March 1995).

تم صوغها على الصفحات الستمئة لكتاب نظرية. غير أنها في ليبرالية ما لبثت أن حُوِّلت إلى تصور سياسي. لم تعد جزءًا من عقيدة أخلاقية شمولية، بل هي تصور سياسي قائم بذاته. لذا، فإن إحدى صعوبات قراءة رولز المعاصر هي أن العدالة - كإنصاف التي وُلدت في الأصل جزءًا من عقيدة أخلاقية شمولية، تعني عادة، كما قلت للتو، تصورًا سياسيًا محددًا. يضاف إلى ذلك أن النقاش الذي نحن منخرطون فيه بعد ظهر هذا اليوم، النقاش الدائر حول الطبعة الشعبية لكتاب ليبرالية ومادة فكرة العقل العمومي منقّحة (*The Idea of Public Reason Revisited*) - التي هي البيان الأفضل لآرائه بالمناسبة - تعني العدالة - كإنصاف تصورًا سياسيًا بات الآن يوظَّف مثالًا لتصور سياسي ليبرالي. وإضافة إلى واقع التعددية المعقولة، ثمة أيضًا «واقع تعددية ليبرالية»: يزعم رولز أنك تستطيع ليس فقط ألا تتوقع موافقة المواطنين على العقيدة الأخلاقية الشمولية عينها، بل ويمكنك ألا تتوقع موافقة المواطنين على التصور السياسي الليبرالي نفسه؛ من شأن ذلك أيضًا أن يدخل في دائرة اللامعقول. لذا، فإن ما يبقى له من فعل هو أن يتكلم عن «عائلة» تصورات سياسية ليبرالية، عائلة، كما سنرى، تشمل عددًا من التصورات السياسية المعروفة اليوم في الولايات المتحدة بأنها «محافظة» من ناحية، وعددًا من التصورات السياسية المعروفة في أوروبا بأنها «ديمقراطية اجتماعية» أو حتى «اشتراكية»، من ناحية ثانية. وتصور العدالة - كإنصاف ليس إلا عضوًا واحدًا من تلك العائلة. وهكذا فإن عليكم، حين تقرؤونه، أن تأخذوا في الحسبان أن ما يقوله عن عدالة - كإنصاف هو عادة مثال وُظِّف للدلالة على شيء ما أعم بكثير.

المحاور الثاني: هل يُفسَّر واقع التعددية المعقولة بواقع تمتع أي عقيدة أخلاقية بنوع معين من المكانة بدلًا من تمتع الناس بأنواع معينة من النفسيات، مثل الولع بالشجار، أو بشيء من هذا القبيل؟

دريبن: أجدني ميالًا إلى القول إن الأمر ناتج عن كل من طبيعة العقائد الشمولية من ناحية، وطبيعة العقل البشري الحر من ناحية أخرى. فرولز يشير، في قسم: «أعباء المحاكمة»، إلى أنكم، إذا فكرتم فعلًا بالطريقة التي سيعتمدها

الناس على نحو سليم في محاكمة مسائل أساسية، سترون أن من الجوهري بالنسبة إلى عقل البشر (بالتالي لما يمكننا من تسميته نفسانية)، أن يبدأ الناس، شرط أن يكونوا في مجتمع حر، بالاختلاف والتباين. والاختلاف حول هذه الأمور الأساسية أمر معقول. ليس الأمر «مجرد ثمرة مصالح ذاتية أو طبقية، أو نزوع مفهوم للناس نحو النظر إلى العالم السياسي بمنظار محدود» (*PL*, p. 37). تلك هي، في جزء منها، نواة فكرة العقل العمومي. بصراحة يميز رولز بين ما هو عقلاني وما هو معقول:

> يجري تناول المعقول والعقلاني بوصفهما فكرتين أساسيتين متمايزتين مستقلتين. إنهما متمايزتان لعدم احتمال اشتقاق واحدة من الأخرى، ولا سيّما لعدم احتمال اشتقاق فكرة ما هو معقول من فكرة ما هو عقلاني (*PL*, p. 51).

إذا عدتم إلى نظرية، فسوف ترون أن هذا التمايز موجود، ولكنه بقي مضمرًا، لم يُفصَح عنه قط، ويبدو أنه يتعرض في بعض المقاطع للإنكار الضمني، إلا أنه دائم الاضطلاع بدور. ليس ثمة، مثلًا، أيُّ مجال لفهم ما يفعله رولز في ما يخص أداة نمذجته التحليلية، لفهم ما يطلق عليه اسم «الوضع الأصلي» فهمًا سليمًا، ما لم تدرَك حقيقة أن الوضع الأصلي (الذي قُدم أولًا، للأسف، بلغة نظرية القرار العقلاني، والذي لن نلبث، وبسرعة، أن نراه متبرئًا منه على رؤوس الأشهاد) ليس، بأي حال، محاولة للعمل على استيلاد مبادئ العدالة فقط من تصور ما هو عقلاني. يقول رولز: «إن رؤية العدالة كإنصاف بوصفها محاولة لاشتقاق ما هو معقول مما هو عقلاني تشكل سوءَ تفسير للوضع الأصلي» (*PL*, p. 53). ويسارع رولز مباشرة إلى إقحام هامش: «أصوِّب هنا ملاحظة على ص: 16 من نظرية، حيث يقال إن نظرية العدالة جزء من نظرية القرار العقلاني... وهذا، ببساطة، غير صحيح» (*PL*, p. 53, footnote 7).

دائمًا يبدأ رولز بضجيج إعلاني، بقدر كبير من الصراحة. (ذلك هو ما يمنعني من أن أكتب مثيرًا قضية). تنطلقون مع اعتبارات حدسية أخلاقية وسياسية، ثم ترون ما وصلتْ إليه. إنكم لا تستطيعون تثبيتها على الأرض.

وهكذا، فإن الوضع الأصلي مؤطر دائمًا بقيود ما هو معقول. والتمييز بين العقلاني والمعقول مطلق الحسم. إنه يحكم كل ما أقوله وكل ما يقوله رولز الآن. ومحاولة الاقتراب قدر الإمكان مما هو العقلاني ومما هو المعقول تشكل الجزء الأكبر من الموضوع. غير أنكم لا تستطيعون تحديد هذين المفهومين. ورولز شديد الوضوح حول الأمر؛ فهو فيلسوف على مستوى من الجودة يكفي ليعرف ذلك. أكرر، كل ما تستطيعون فعله هو البدء بتمييزات حدسية معينة، ثم رؤية مدى قدرتكم على دفعها وما سوف تتمخض عنه من عمل.

انظروا الآن إلى الصفحة 611 من مادة «فكرة العقل العمومي منقَّحة»[4]:

> بقيتُ مهجوسًا كليًا بالمسألة التي تقض المضاجع في العالم الحديث، وتحديدًا بمسألة: هل تستطيع الديمقراطية [وبكلمة ديمقراطية هو يعني دائمًا الديمقراطية الليبرالية الدستورية] والعقائد الشمولية، الدينية منها أو اللادينية، أن تكون متوافقة؟ وإذا كانت، فكيف؟

ما كان رولز دائبًا، في المقام الأول، على فعله في السنوات العشرين الأخيرة، هو الانخراط في نوع معين من التحليل النظري [المفهومي] المعقد، بمعنى، الانشغال بتقصي أبعاد سؤال: هل فكرة الديمقراطية الليبرالية الدستورية مطردة أو متماسكة داخليًّا؟ هل ثمة إمكان على المستويين المفهومي والمنطقي لامتلاك مثل أعلى - ليس الأمر حتى كيفية تحقيقه - لما هو كامن، بنظره، في إعلان الاستقلال، في مقدمة دستور الولايات المتحدة، وفي إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان، وفي خطاب غتيسبورغ، وفي خطاب التنصيب الثاني للنكولن؟ ومسألة إمكان ذلك أو عدمه تنشأ من التأكيد الصادم على الصفحة 37 من ليبرالية. إذا كان الأمر، كما هو حالكم بالفعل في العالم الحديث، ستجدون أنفسكم في مواجهة حشد من العقائد الشمولية المتنافرة وغير القابلة للتوفيق في ما بينها التي يعتنقها أفراد المجتمع - ذلك هو الوضع المسلّم به - فهل ثمة أي إمكان ليكون ذلك المجتمع مجتمعًا ديمقراطيًّا ليبراليًّا دستوريًّا؟

---

(4) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) p. 611.

لذا، فإن رولز مشغول بما يسميه «نظرية مثالية»: ليست نظرية عن اللانزاع [عدم وجود نزاع]، بل نظرية مثالية عن النزاع. وفي النظرية المثالية تنطلقون من فكرة أن المواطن المعقول [العاقل] يعترف بأن عقيدته الشمولية المعقولة ربما تكون في حالة نزاع غير قابل للتسوية مع عقائد شمولية معقولة غير قابلة للتسوية ونزاعية لدى مواطنين معقولين [عقلاء] آخرين. ومن ثم تريدون التوصل إلى معرفة مدى إمكان وجود تصور متماسك لمجتمع ديمقراطي ليبرالي دستوري، وماهية الشروط الضرورية اللازمة لمجتمع كهذا.

ثمة أهمية بالغة لفهم أن رولز مفكر يتحلى بما يكفي من الحكمة للامتناع عن مجادلة من لا يؤمنون بالديمقراطية الدستورية الليبرالية. إنه لا يتورط لا في نظرية، ولا في ليبرالية، بالتأكيد، ولا حتى في أي أعمال أخرى، في مثل هذا النوع من الصراع الذي كان لوك، مثلًا، متورطًا فيه. وهو يسلّم بمحصلة الصراع سلفًا، تمامًا كما قد يتعين، باعتقادي، على أي شخص عاقل أن يفعل اليوم. فأنتم لا تتجادلون في الفلسفة السياسية حول حسنات الديمقراطية الليبرالية الدستورية؛ ما تحاولون فعله هو اكتشاف ما يفضي إليه ذلك المفهوم، ما ينطوي عليه، وما قد يجره، وما يشترطه أو يتطلبه. وكما يكرر المرة بعد الأخرى، فإنكم تنطلقون من الانطباعات الكامنة وتعملون على إبرازها. والعبارتان المفتاحيتان على الدوام هما «الإنجاز» و«الاجتراح». انظروا إلى الجملتين الثالثة والرابعة في أعلى الصفحة 14 من ليبرالية:

> في أي مجتمع ديمقراطي [وعليكم دائمًا أن تقرأوا: مجتمع ديمقراطي ليبرالي دستوري] ثمة تراث فكر ديمقراطي، مضمونه معروف ومفهوم، أقله، بالنسبة إلى فطنة مواطنين متعلمين عمومًا. فمؤسسات المجتمع الرئيسة والصيغ المقبولة لتفسيرها، تعد أرصدة أفكار ومبادئ مشتركة ضمنيًا.

تتمثل مهمة الفلسفة السياسية، في نظر رولز، بالعمل على اجتراح تصور سياسي ليبرالي صريح ومتماسك (كما يُرجى) من «أرصدة الأفكار والمبادئ المشتركة المضمرة هذه». وهذه الأرصدة، هذا «التراث الفكري الديمقراطي»

هي أو هو نقطة الانطلاق. أنتم لا تدافعون عنه أو عنها. أنتم لا تثبتونه (ها) على الأرض. تكتفون بالنظر إلى، واكتشاف، ما تفضي (يفضي) إليه.

يبقى رولز مشغول البال بقضية بالغة الجدية، قضية حقيقية، شديدة الأهمية اليوم في الولايات المتحدة، كما في كل من إسرائيل والهند - ثلاثة مجتمعات متباينة، ترى نفسها، جميعًا، أنها مجتمعات ديمقراطية دستورية، يؤدي فيها الدين، وهو على الدوام عقيدة شمولية، دورًا بالغ الضخامة واستثنائيًا في قابلية إثارة المشكلات المزعجة والناسفة للاستقرار، ذلك هو ما يثير قلق رولز. وهو ينطوي على قضية جدية. أو، كما يقول في الجملة الثالثة من مادة «فكرة العقل العمومي منقَّحة» إن:

> إحدى السمات الأساسية للديمقراطية الليبرالية الدستورية هي حقيقة التعددية المعقولة - حقيقة أن تعددية العقائد الشمولية المعقولة المتنازعة على أصعدة الدين والفلسفة والأخلاق، هي النتيجة الطبيعية لثقافتها القائمة على أساس مؤسسات حرة[5].

لا يؤدي ذلك إلا إلى شحذ حدة المسألة المطروحة على الصفحة 37 من ليبرالية. لنتابع الآن ما جاء على الصفحة 574:

> يدرك المواطنون أنهم غير قادرين على التوافق، أو حتى على نوع من التفاهم المتبادل، من منطلق عقائدهم الشمولية غير القابلة للتوفيق في ما بينها. لذا، فهم بحاجة لأن يعاينوا نوعية الأسباب التي يمكنهم أن يقدموها، على نحو معقول، بعضهم إلى بعضهم الآخر، حين تكون مسائل سياسية أساسية موضوعات رهان. أقترح أن تبدَّل في العقل العمومي عقائد الحق والصواب الشمولية بفكرة ما هو معقول سياسيًا لتكون موجهة إلى المواطنين بوصفهم مواطنين.

إن العقل العمومي ومضمونه هما موضوع هذا الفصل. وهذا المقطع يتطلب قدرًا غير قليل من التعليق. إذ ما يقوله رولز هو تعذر أن تكون إحدى

(5) انظر: Rawls, *Collected Papers*, p. 573.

فكرتي الحقيقة أو الصواب هي السائدة والطاغية على جملة المسائل السياسية الأكثر أساسية بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي ليبرالي دستوري، إذا كنتم تحلمون بامتلاك تصور متماسك لذلك المجتمع. لا بد من إبدال المفهوم بنوع من فكرة عن المعقولية، حيث لا تنطوي المعقولية هذه على أي حقيقة أو صواب. وإلا فقد لا تستطيعون أن تحلموا بأي توافق بين أولئك الذين يعتنقون عقائد شمولية متضاربة؛ فهذه العقائد المتضاربة ستكون ذات مفاهيم مختلفة عن الحقيقة المرتبطة بها، كما يقول رولز متابعًا كلامه[6]:

> كما قلت في البداية، تبدّلت في العقل العمومي فكرتا الحقيقة والصواب المستندتان إلى عقائد شمولية بفكرة عما هو معقول سياسيًا موجهة إلى المواطنين على أنهم مواطنون.

ومن هذا المنطلق، فإن من شأن كل مطالبة شديدة الحماسة بالحقيقة كلها أساسًا لتبرير القانون المشروع أو العقل العمومي، أن تفضي بطبيعة الحال إلى الفوضى. وهكذا فإن أحد المضامين المباشرة لطرح سؤال: ما السبيل إلى امتلاك تصور متماسك للديمقراطية الليبرالية الدستورية؟ هو أن الحافز القديم قدم الزمن على دفعنا إلى التوافق حول طبيعة الحقيقة وطبيعة الصواب والصلاح يجب نفض اليد منه. ويقدم رولز على حركة بالغة الجذرية، وقوة كتاباته الحديثة هي محاولة إقناعنا بأن تلك الحركة يجب المبادرة إليها إذا كنتم تأملون ولو مجرد أمل في الوصول إلى ديمقراطية ليبرالية دستورية قابلة للحياة.

لاحظوا أن الاقتباسات الثلاثة الأخيرة مستندة إلى تمييز أساسي آخر يقوم به رولز: فكرة شخص (أخلاقي)، وهي فكرة مفتاحية في الفكر الأخلاقي، كما في جزء كبير من الفلسفة السياسية، وإحدى أفكار نظرية المفتاحية بالفعل، تُمَيّز عن فكرة مواطن (أخلاقي)، إحدى الأفكار المفتاحية في أي تصور سياسي ليبرالي. لا يمكنكم، بنظر رولز، أن تحلموا ببلوغ أي ديمقراطية ليبرالية دستورية إلا إذا وضعتم حدًّا فاصلًا بين الخلفية الثقافية والمجال العام. على أن

---

(6) انظر: Rawls, *Collected Papers*, p. 607.

فكرة العقل العمومي لا تنطبق إلا على المجال العام. والكائن البشري نفسه هو شخص في الثقافة الخلفية (الخلفية الثقافية)، ومواطن في المجال العام. وما يفعله المرء، بوصفه مواطنًا، لمواطنين آخرين لا يمتد إلى كل ما يفعله بوصفه شخصًا لأشخاص آخرين. لقد كنتَ في نظرية مع الشخص؛ وفي ما بعد، في الوضع الأصلي، كنتَ مع الطرف الممثل لمصالح الشخص، أي لما هو خير له، وتساوم نيابة عن الشخص، في ظل قيود ما هو معقول، على أفضل مبادئ العدالة الشاملة، مع أطراف ممثلة لمصالح مختلفة تخص أشخاصًا آخرين. لم يكن الطرف [في الوضع الأصلي] إلا خيالًا مصطنعًا، أداة تحليل. في ليبرالية عليك أن تكون مع الشخص، عليك أن تكون مع المواطن، وعليك بعد ذلك أن تكون مع الطرف الممثل الذي يساوم نيابة عن المواطن على أفضل مبادئ العدالة لتصور سياسي ليبرالي. وكما هو الحال في نظرية، يكون الطرف عقلانيًا خالصًا، وهو نوع من التجريد، من الخيال، بالطبع.

المحاور الثالث: لكن فكرة المواطن بالتأكيد ليست خيالًا، ليست خيالًا بالمعنى نفسه؟

دريبن: لا، جيد جدًا. فكرة المواطن ليست خيالًا؛ نحن جميعًا مواطنون وأشخاص أيضًا. أولًا، انظروا إلى أعلى الصفحة: 14 من ليبرالية:

> إن العقائد الشمولية من جميع الأصناف - الدينية، والفلسفية، والأخلاقية، تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه «الخلفية الثقافية» للمجتمع المدني. هذه هي ثقافة ما هو اجتماعي، لا ما هو سياسي. إنها ثقافة الحياة اليومية.

ثم انظروا إلى الهامش: 13 على الصفحة 576 من مادة «فكرة العقل العمومي منقّحة»:

> تشتمل الخلفية الثقافية، إذًا، على ثقافة الكنائس والجمعيات من سائر الأصناف، والمؤسسات التعليمية على جميع المستويات، ولا سيما الجامعات والمعاهد المهنية، والروابط العلمية وغير العلمية. يضاف إلى ذلك أن الثقافة السياسية غير العامة تتوسط بين الثقافة السياسية العامة والخلفية الثقافية. وهذا يشمل جميع ضروب الوسائل الإعلامية - ومن

> الملائم تسميتها كذلك -: صحفًا، ومجلات، وإذاعات مرئية ومسموعة وأشياء أخرى كثيرة.

يحاول رولز أن يجلو سوء فهم آخر واسع الانتشار حول العقل العمومي على الصفحة 583 من مادة «فكرة العقل العمومي منقّحة»:

> علينا أن نفرِّق بين العقل العمومي وما يشار إليه أحيانًا على أنه عقل علماني وقيم علمانية. هذه ليست العقل العمومي نفسه. فأنا أحدد العقل العلماني بوصفه محاكمة من منطلق عقائد شمولية لادينية. ومثل هذه العقائد والقيم أوسع بكثير من أن تخدم أغراض العقل العمومي.

إنه لجوهري على نحو مطلق بالنسبة إلى رولز أن يكون العقل العمومي، أحد المكونات الأساسية لليبرالية السياسية، وهو الليبرالي السياسي، محايدًا إزاء مختلف العقائد الشمولية، ومختلف العقائد الدينية، وما إليهما. ليس وضعًا علمانيًّا، إذا كنتم تعنون بوضع علماني شيئًا هو عقيدة شمولية. لا يمكن أن نفترض، بأي حال من الأحوال، أن ما يفعله رولز جزء مما يسمّى مشروع التنوير. وهو شديد الوضوح في ذلك؛ وإلا، لتعرض المشروع كله للانهيار. إن جوهر الليبرالية السياسية كله يتمثل بالتحلي بأكبر قدر ممكن من الحياد إزاء جميع العقائد الشمولية. والعقائد الشمولية الوحيدة التي ليست الليبرالية السياسية محايدة إزاءها هي العقائد غير المعقولة. فما من عقيدة شمولية معقولة مطالبة، بأي صورة من الصور، بأن تكون عقيدة شمولية ليبرالية. إذ إن أي عقيدة شمولية معقولة يمكن أن تكون لاعقلانية - يستطيع المرء أن يكون مثل تيرتوليان (Tertullian) ويقول: «إنني أؤمن لأن الإيمان عبث». كل ما يتعين على أي عقيدة شمولية أن تفعله لتكون معقولة هو تأييد تصور سياسي ليبرالي معين. أما في ما عدا ذلك فهي قادرة على تبني أي شيء تريده. فأنتم لستم منخرطين في النوع ذاته من المعارك الفلسفية التي خاضها فولتير أو أي من أمثاله. يجب أن يكون هذا مفهومًا، وإلا كانت المهمة كلها عديمة الجدوى.

تذكروا، لقد افتتحتُ المحاضرة قائلًا إن هذا مشروع يرمي إلى استكشاف أبعاد فكرة الشرعية في أي نظام ديمقراطي ليبرالي دستوري. فقولكم إن قانونًا

معينًا هو قانون شرعي لا يعني أن جميع المواطنين المعقولين [العقلاء] موافقون عليه أو متفقون بشأنه. ذلك هو ما يجعل الشرعية فكرة على هذه الدرجة من التعقيد في باب الفلسفة السياسية. إن ما يتعين عليكم أن تقلقوا بشأنه فعلًا في إطار أي ديمقراطية ليبرالية دستورية هو كيف يكون أي قانون، بعد اعتماده بطريقة سليمة، ملزمًا لجميع المواطنين، بمن فيهم حتى أولئك الذين يستطيعون، على نحو معقول، أن يختلفوا معه، ألا يوافقوا عليه. تلك هي مشكلة الاستقرار لأسباب وجيهة. وأحد الأمثلة هو مشكلة الإجهاض التي يناقشها رولز في هذه المادة: (*PRR*, pp. 605-607). إنها المشكلة التي تنشأ عندما تنظرون، من منطلق عقيدتكم الشمولية، إلى شيء قانوني على أنه غير أخلاقي، ولكنكم مع ذلك ملزمون سياسيًا وأخلاقيًا بالامتثال للقانون سياسيًا وأخلاقيًا لأن مسألة (الشرعية) التي نحن مهتمون بها دائمًا في الفلسفة السياسية، خلافًا لما هو الحال في علم السياسة المزعوم، ليست في الحقيقة كيف تجعل الناس يوافقون، بل كيف تجعلهم يفعلون ذلك لأسباب وجيهة. تلك هي مهمة العقل العمومي. فأنتم منخرطون دائمًا في مشروع أخلاقي. وبنظر رولز، ليست فكرة ما هو سياسي بالذات إلا فكرة أخلاقية من حيث الجوهر. لذا فإن واقع تعاملكم مع تصور سياسي، وإن كان محصورًا بمعنى واحد، لا يعني أنه ليس أخلاقيًا من حيث الجوهر، على الرغم من أن تصورًا سياسيًا معينًا ليس عقيدة أخلاقية شمولية لأن أي عقيدة أخلاقية شمولية تحكم، أو يمكن توسيعها لتحكم سائر مناحي الحياة - الخلفية الثقافية وما إليها. فمسألة ما يتأسس عليه أي قانون مشروع ليست أقل أخلاقية جوهريًا من مسألة ما يتأسس عليه أي قانون عادل، ولكنها أصعب بكثير. لأن من غير المعقول افتراض مبادرة جميع المواطنين المعقولين [العقلاء]، في أي نظام ديمقراطي ليبرالي دستوري، إلى التوافق على عدالة جميع القوانين. تلك هي قمة اللامعقولية. وذلك هو ما نحن مهتمون به.

المحاور الرابع: أنا حائر إزاء تعليقاتك على الإجهاض مثالًا. وحائر إزاء ما يعنيه قولك إنك ملزم سياسيًا - أخلاقيًا باتباع أمر سلبي: بمعنى الامتثال لقانون يقضي بأن شيئًا مسموح به.

دريبن: لا، لا يعني ذلك أن من المفروض أن تُجرى عملية الإجهاض! ما يعنيه هو أنه لا يجوز إطلاق النار على الطبيب الذي يجري عملية إجهاض، والدفاع عن مثل هذه الجريمة بحجة الانطلاق من مبدأ أخلاقي أسمى؛ أو مقاطعة سيدة راغبة في الإجهاض على نحو شرعي.

المحاور الرابع: حسنًا، لكن ذلك لا يمكن أيضًا أن يعني إلزامًا بعدم السعي إلى تغيير القانون.

دريبن: لا، إطلاقًا. لكم الحق كله في السعي إلى تغيير القانون. ولكن شرط استخدام وسائل معقولة. إذا نظرتم في كتاب **نظرية** فلن تجدوا إلا القليل جدًّا من الأمثلة على المسائل التي تستثير الناس فعلًا، باستثناء الفلاسفة، بالطبع. أما إذا نظرتم في ليبرالية، فسوف تجدون بالفعل مناقشات للمسائل التي تُناقش هذه الأيام في المحكمة العليا، وفي الكونغرس، وفي الشوارع، الأمر الذي يتعين على الفلسفة السياسية أن تنخرط فيه. ثمة بالفعل مناقشة مستفيضة لتمويل الجمهور الانتخابات، وهو أمر لن تحلموا بالعثور عليه في **نظرية**، وإن كان أمرًا بالغ الخطورة والحسم بالنسبة إلى مجمل فكرة العقل العمومي.

المحاور الرابع: تقديري أن سؤالي منصبّ عمليًّا على القول بعدم وجود شيء اسمه مقاربة عقلانية خالصة لأي من هذه القضايا. تمامًا كما يوجد مجال لعدم التوافق على قوانين الإجهاض أو قوانين المخدرات لوجود أولويات مختلفة مستمدة من عقائد دينية أو شمولية أخرى، سيكون ثمة بالمثل مجال مشروع لعدم التوافق حول مدى قدرتنا على عدم التوافق على نحو معقول. انظروا، مثلًا، إلى شمولية دوستويفسكي الحميدة. تستطيعون الآن أن تقولوا: حسنًا، لن نبادر إلى مناقشة الشمولية الحميدة، إلا أنكم لن تعودوا متوفرين على حق قول ذلك أكثر من قوله: حسنًا، لن نبادر إلى مناقشة هذا الجانب أو ذاك من قوانين الإجهاض أو قوانين المخدرات أو...

دريبن: نعم، متوفر أنا على حق، وسأبيّن السبب. إن مطالبتي بالحوار حول الشمولية الحميدة، أو أي أمر، إن هي إلا إغفال لما هو أساس بالنسبة إلى الطريقة التي يعتمدها رولز الآن في ممارسة الفلسفة السياسية. لن نقدم،

لا رولز ولا أنا، على محاججة دوستويفسكي. فنحن نشعر بأن لدينا ما يكفي من المشكلات. إنني جاد تمامًا. فالمسألة الحقيقية، كما قلت، هي كيفية امتلاك القدرة على اجتراح تصور متماسك لديمقراطية ليبرالية دستورية. إن ما يقوله رولز هو أن هناك في أي ديمقراطية ليبرالية دستورية تراثًا فكريًا يتعين علينا استكشافه والنظر في مدى إمكان جعله متماسكًا ومطردًا باتساق. ذلك ينطوي على ما يكفي من الصعوبة. لسنا بصدد الدفاع عن مثل هذا المجتمع. ونحن مسلّمان سلفًا أن أحدًا، باستثناء الحمقى، لن يكون غير راغب في العيش في مجتمع كهذا. وإحدى فضائل رولز هي عدم تبديده الوقت بالغرق في الجدل حول النظام الأوتوقراطي أو الشمولي. فهو يعيش في هذا البلد الذي يعاني من عيوب كثيرة، ولكنه متوفر على مثل أعلى معين. إننا ننطلق من ذلك المثل الأعلى. كلانا، رولز وأنا، على يقين بأن المثل الأعلى الأميركي كان مصابًا بخلل عميق منذ البداية. فقد كرس الدستور استعباد الزنوج، وما زلنا ندفع ثمنًا باهظًا لذلك؛ ما زال الأمر منبعًا لفيض من المشكلات الجدية في المجتمع الأميركي. غير أن مشكلة إنْ كان يتعين علينا أن نعيش في ظل «شمولية حميدة» ليست مشكلة يعاني منها المجتمع الأميركي. أنا لا أنفق وقتي وطاقتي مجادلًا ضدها؛ إنني أغفلها، لأنها لاعقلانية؛ ومن اللاعقلاني وغير المعقول أن يكون المرء راغبًا في العيش في مجتمع كهذا. ما يمكنكم الآن أن تقولوه هو أن من الجوهري بالنسبة إلى طبيعة البشر ألا يكون مثال الديمقراطية الليبرالية الدستورية، حتى إذا كان متماسكًا داخليًا، قابلًا لأن يصبح أو يبقى مستقرًا إلا للأسباب الخاطئة. تستطيعون أن تدافعوا عن مثل هذا الوضع - ومن المحتمل بقوة أن ذلك بالذات هو ما كان دوستويفسكي يفعله - غير أن ذلك ليس بالأمر الذي أنتم عاكفون على مناقشته الآن. ثمة فلاسفة كثيرون، أكثر مما ينبغي، ينفقون، حتى في هذه الأيام، أجزاء كبيرة من أوقاتهم محاولين خوض السجالات المجردة دفاعًا عن الليبرالية السياسية ضد الشمولية وما إليها، مثلًا. لا يبدو لي ذلك مشروعًا فلسفيًا جديرًا بهذا الاسم. فإذا لم يكن المرء قادرًا على رؤية حسنات العيش في ظل نظام ديمقراطي ليبرالي دستوري، وإذا لم يكن قادرًا على رؤية فضيلة ذلك المثل الأعلى، فأنا لا أعرف أي طريقة

لإقناعه. بصراحة كاملة أقول: أُسأل أحيانًا، حين أستفيض في الدفاع عن رولز: ماذا تقول لأحد الهتلرات؟ الجواب [لا شيء]، تطلق النار عليه. لا تحاولُ محاججته. لا علاقة للعقل بذلك السؤال. لذا، فأنا لا أريد مناقشته. إلا أن ما أنا جاهز لمناقشته هو إن كانت فكرة الليبرالية كمثل أعلى فكرة متناقضة، على الرغم من أعباء المحاكمة.

المحاور الخامس: وهكذا أجدني فاهمًا ما تقوله إنه يعني أن هذا التمييز بين عقيدة أخلاقية شمولية من ناحية، وتصور سياسي من ناحية ثانية، ذو أهمية.

دريبن: مئة في المئة. هذا بالغ الأهمية.

المحاور الخامس: أراني عالقًا عند ذلك التمييز.

دريبن: لا ألومك.

المحاور الخامس: أحد الأشياء التي اقترحتَها هو أن التمييز ذو علاقة بالمدى: الأول أوسع من الآخر. والشيء الثاني الذي يبدو مطروحًا هو أنهما ينطبقان على مجالين مختلفين: الأول ينطبق على المجال الاجتماعي والثاني على المجال السياسي. هل ذلك صحيح؟

دريبن: جيد جدًا، ذلك سؤال ممتاز. افتحوا الصفحة 573، هامش: 2 من مادة « فكرة العقل العمومي منقَّحة»:

> سأستخدم مصطلح «عقيدة» للدلالة على الآراء الشمولية من جميع الأصناف، ومصطلح «تصور» للدلالة على أي تصور سياسي مع أجزائه المكونة، مثل تصور الشخص مواطنًا. أما مصطلح «فكرة» فمستخدم بوصفه عبارة مصطلحًا عامًا وقد يدل على أي منهما، بحسب ما يقرره السياق.

قبل هذا الهامش وهامش آخر شبيه به جدًا على الصفحة الأولى (هامش: 2، ص: xxxvii) من مقدمة الطبعة الشعبية الثانية لـ ليبرالية لم يسبق لرولز قط أن أقدم على مثل هذا التمييز الصريح، على الرغم من أنه كان يعتمده ضمنًا منذ

بعض الوقت، الأمر الذي يشكل أحد أسباب كل سوء الفهم هذا. غير أن هناك أسبابًا أخرى لسوء الفهم. انظروا إلى الهامش: 15 على الصفحة 14 من ليبرالية:

> أعلِّق أنني أستخدم «فكرة» بوصفها المصطلح الأعم الذي يغطي المفاهيم والتصورات على حد سواء.

وهكذا، فإن رولز يميز في هذا الهامش - وكما يقول، فقد سبق له أن فعل ذلك على الصفحة: 5 من نظرية - بين المفاهيم والتصورات:

> تقريبًا، المفهوم هو معنى المصطلح، في حين أن أي تصور خاص يشتمل أيضًا على المبادئ اللازمة لتطبيقه. توضيحًا: مفهوم العدالة مطبقًا على مؤسسة معينة يعني، مثلًا، أن المؤسسة لا تقدم على أي تمييزات تعسفية بين الأشخاص في تخصيص جملة الحقوق والواجبات الأساسية، وأن قواعدها ترسي توازنًا سليمًا بين الدعاوى المتنافسة. في حين أن أي تصور يشتمل، إضافة إلى هذا، على جملة مبادئ ومعايير لتحديد التمايزات الاعتباطية ومتى يكون نوع من الموازنة بين دعاوى متنافسة ملائمًا. يستطيع الناس أن يتفقوا على معنى مفهوم العدالة وأن يبقوا، مع ذلك، متناقضين، لأنهم يؤكدون مبادئ ومعايير مختلفة لإقرار تلك الأمور. وما تطوير مفهوم عدالة معين إلى تصور لها إلّا صقل لهذه المبادئ والمعايير اللازمة.

ما كان رولز دائبًا على فعله بهذه المصطلحات في نظرية هو العمل على السير قدمًا من مفهوم العدالة، وهو مفهوم يرى التوافق عليه ميسرًا، إلى تصور خاص للعدالة، إلى تصور للعدالة - كإنصاف. وقد شغل عمله هذا نحوًا من ستمئة صفحة. ذلك هو ما يتعين عليكم أن تفعلوه، كما يشعر، حين تكونون سليمي الانخراط في ممارسة الفلسفة الأخلاقية والفلسفة السياسية. عليكم أن تستولدوا تصورات تفصيلية خاصة من مفاهيم متوافق عليها بيُسر. هذا هو ما عنيته حين قلت من قبل إن رولز غارق دائمًا في قلب الأشياء.

أما الآن، وكما يتجلى في الابتسامات (أو التجهمات) على وجوهكم، فترون جميعًا، من النظرة الأولى، أن هناك تضاربًا بين الهامشين في ما يقوله رولز حول الأسلوب الذي سيعتمده لاستخدام كلمة «تصور» (وكلمة «فكرة»).

إلا أن التضارب لا يلبث أن يزول بسهولة. فكلمة «تصور» في الهامش الثاني الذي يسجل استخدام رولز حتى عام 1995 تقريبًا، مستخدمة للدلالة على ما يشار إليه في الهامش الأول على أنه «عقيدة»، كما على ما يشار إليه هناك على أنه «تصور سياسي». غير أن هذا التلاعب بالألفاظ لا يوصل إلى لب ما كان السيد المحترم يسأل عنه: كيف تعرف ما إذا كنت تتعامل مع عقيدة شمولية أم مع تصور سياسي؟

من شأن أي عقيدة شمولية أن يُنظر إليها، تقليديًّا، على أنها موقف أخلاقي محيط بكل الأشياء أو موقف ديني شامل لجميع الأمور. نظريًّا، هي تحكم سائر مناحي حياتكم. في حين أن أي تصور سياسي لا يفعل ذلك قطعًا. والتصور السياسي هذا لا ينطبق مطلقًا على الخلفية الثقافية. انظروا إلى الصفحة 576 من مادة («فكرة العقل العمومي منقَّحة»):

> الخلفية الثقافية... هي ثقافة المجتمع المدني. وفي أي نظام ديمقراطي، لا تكون هذه الثقافة، بالطبع، موجَّهة بأي فكرة أو مبدأ مركزي، على أي من الصعيدين السياسي أو الديني. إن وكالاتها وروابطها العديدة المتنوعة مع حياتها الداخلية تتموضع في إطار قانوني يضمن الحريات المألوفة في الفكر والتعبير، وحق الاجتماع والتنظيم الحر. ولا تنطبق فكرة العقل العمومي على الخلفية الثقافية بأشكالها الكثيرة من العقل اللاعمومي، ولا على مختلف ضروب وسائل الإعلام.

يبقى التصور السياسي لمقولة العدالة - كإنصاف، مثلًا، غير ملائم لإدارة الشؤون الداخلية لعائلة معينة، أو لجامعة ما، أو لغرفة صف محددة، أو لأي شيء شبيه بتنظيم ديني تقليدي عادي، يهودي أصولي أو كاثوليكي، أو كالفني، أو جمعيات كثيرة، أو فرق رياضية. كل ما هو جزء من الخلفية الثقافية. هل يشكل هذا جوابًا وافيًا عن السؤال؟ تحديدًا، هل يمكّننا هذا أن نميز بوضوح العدالة كإنصاف بوصفها تصورًا سياسيًّا عن العدالة - كإنصاف بوصفها عقيدة شمولية؟ لا! في الواقع، إن جزءًا كبيرًا من نقد نظرية نتيجةٌ لعدم فهم حقيقة أن مبدأي العدالة كانا مرشحين، حتى بوصفهما عقيدة شمولية، للتطبيق في المقام الأول على ما سماه رولز «بنية المجتمع الأساس».

المحاور الخامس: ولكن العدالة - كإنصاف ما زالت عقيدة شمولية على الرغم من ذلك؟

دريبن: العدالة كإنصاف في نظرية عقيدة شمولية. نعم. لماذا؟ لأنها، بوصفها عقيدة أخلاقية شمولية، أو بوصفها جزءًا من عقيدة أخلاقية شمولية، بقدر أكبر من الدقة، توفر لكم القاعدة الأخلاقية الشاملة لمجتمع عادل. وجزء مما يحاول رولز أن يفعله في ليبرالية هو تحويل تلك العقيدة الشمولية إلى تصور سياسي قائم بذاته. إنها شديدة التضليل في الكتاب، إلى أن تقرأوا المقدمة الجديدة، المقدمة الثانية، [وهي مضللة] حتى بعد ذلك لأن فصول الكتاب الثلاثة الأخيرة هي محاضرات ألقاها قبل إدراكه الكامل لما كان يفعله. عاينوا، مثلًا، الفصل المعنون بـ «البنية الأساس موضوعًا». إذا قرأتم ذلك الفصل في ليبرالية، فإنكم عرضة للتضليل، لأن الفصل لا يقوم على التمييز الصريح بين العقيدة والتصور. لقد كُتب هذا الفصل بوصفه خطوة على الطريق، مرحلة انتقالية. ثمة، على أي حال، اختلاف هائل بين ليبرالية ونظرية. مكرِّرًا أقول: إن هدف نظرية هو تقديم عقيدة أخلاقية شمولية مرشحة لأن تزودنا بقاعدة أخلاقية لما من شأنه أن يكون مجتمعًا عادلًا. لننظر الآن إلى تقويم رولز الخاص في ختام «فكرة العقل العمومي منقَّحة»، ص: 614-15:

> أختم مشيرًا إلى الاختلاف الجذري بين نظرية وليبرالية. يحاول الأول صراحة أن يجترح من فكرة العقد الاجتماعي التي يمثلها لوك، وروسو، وكانط، نظرية عدالة لم تعد عرضة لاعتراضات كثيرًا ما ظُنت قاتلة لها، وتبرهن على أنها متفوقة على تقاليد النفعية التي طالت هيمنتها. يتطلع نظرية إلى تقديم جملة الملامح الهيكلية لمثل هذه النظرية وصولًا إلى جعلها أفضل المقاربات لأحكامنا المدروسة على العدالة بما يفضي إلى توفير القاعدة الأخلاقية الأنسب لأي مجتمع ديمقراطي. يضاف إلى ذلك أن العدالة كإنصاف (= العدالة كإنصاف) يجري تقديمها هناك بوصفها عقيدة ليبرالية شمولية (على الرغم من أن عبارة «عقيدة شمولية» غير مستعملة في الكتاب) حيث جميع أفراد المجتمع حسن التنظيم يؤكدون العقيدة نفسها. هذا النوع من المجتمع الحسن التنظيم يتناقض مع واقع التعددية المعقولة بما يدفع ليبرالية إلى اعتبار ذلك المجتمع متعذرًا.

وهكذا، فإن ليبرالية ينظر في مسألة أخرى، تحديدًا: كيف يمكن لمعتنقي عقيدة شمولية، دينية أو لادينية، ولا سيما في عقائد مستندة إلى مرجعية دينية مثل الكنيسة أو الإنجيل، أن يؤمنوا أيضًا بتصور سياسي معقول للعدالة يقوم على تأييد مجتمع ديمقراطي دستوري؟ والتصورات السياسية يُنظر إليها على أنها ليبرالية وقائمة بذاتها من دون أن تكون شمولية، في حين أن العقائد الدينية قد تكون شمولية ولكن غير ليبرالية. الكتابان متنافران، مع أنهما، كليهما، قائمان على فكرة عقل عمومي. في الأول يجري تقديم العقل العمومي عبر عقيدة ليبرالية شمولية، أما في الثاني فيكون العقل العمومي طريقة محاكمة حول قيم يتقاسمها مواطنون أحرار ومتساوون تتجنب انتهاك حرمة عقائد المواطنين الشمولية طوال بقائها متوافقة مع كيان سياسي ديمقراطي. وهكذا فإن المجتمع الديمقراطي الدستوري الحسن التنظيم في ليبرالية هو مجتمع يكون فيه المواطنون المهيمنون والممسكون بزمام التحكم معتنقين عقائد شمولية غير قابلة للتوفيق ولكنها معقولة ومتصرفين من منطلقها. هذه العقائد تكون بدورها داعمة لتصورات سياسية معقولة - وإن لم تكن الأكثر معقولية - تتولى تحديد جملة الحقوق، والحريات، والفرص الأساسية للمواطنين في البنية الأساس للمجتمع.

آن لنا أن نكون أكثر وضوحًا حول ما يتأسس عليه أيٍ تصور سياسي ليبرالي. على الصفحة 583 من مادة «فكرة العقل العمومي منقّحة» كتب رولز يقول: «القيم السياسية» - لاحظوا هو يقول القيم - «ليست عقائد أخلاقية». كلمة السر هي «عقيدة». من المؤكد أن رولز لا ينكر أن القيم السياسية هي قيم أخلاقية. ومفتاح هذا كله هو أن فكرة أي تصور سياسي، وهو أخلاقي من حيث الجوهر، يجب أن يكون قائمًا بذاته. فأنتم لا تستطيعون استخدام أو امتلاك أي تصور سياسي ليبرالي سيتولى القيام بالوظيفة التي يطلبها العقل العمومي ما لم يكن مستقلًا بذاته. وجزء من حياديته إزاء العقائد الشمولية أنه غير ملزم بالتعويل على أي عقيدة شمولية. لا بد له من أن يبقى قائمًا بذاته من حيث الجوهر، مع أن أي عقيدة شمولية معقولة، ليبرالية أو غير ليبرالية، ستكون متوافقة معه. وبالفعل، فإن رولز يعني، حين يتحدث عن «إجماع متشابك» لعقائد شمولية

معقولة متباينة بل وحتى متضاربة، أن كلًّا من هذه العقائد تُقْدم بطريقتها الخاصة على إقرار أو دعم التصور السياسي الليبرالي، المستقل بذاته نفسه.

[لنعد الآن] إلى الصفحة: 583-4:

ليست القيم السياسية عقائد أخلاقية، مهما توفرت أو كانت في متناول عقولكم أو حسّكم المشترك. فالعقائد الأخلاقية هي على مستوى الدين أو الفلسفة الأولى. أما المبادئ والقيم السياسية الليبرالية فتتحدد، على العكس من ذلك، على الرغم من كونها قيمًا أخلاقية من حيث الجوهر، بتصورات سياسية ليبرالية للعدالة وتقع في خانة ما هو سياسي. ولهذه التصورات السياسية ثلاثة ملامح:

ما يتبع على الصفحة 584 مطلق الحسم والأهمية لفهم رولز:

أولًا: مبادئها تنطبق على مؤسسات سياسية واجتماعية أساسية (البنية الأساس للمجتمع)؛

ذلك يحدد ما يعنيه تصور سياسي، لا التصورات الليبرالية وحسب بالضرورة.

ثانيًا: يمكن تقديمها على نحو مستقل عن العقائد السياسية مهما كان نوعها (على الرغم من أن من الممكن، بالطبع، أن تكون مدعومة بنوع من الإجماع المتشابك لمثل هذه العقائد)؛

وذلك هو طابع القيام الذاتي أو الاستقلال للتصورات السياسية.

ثالثًا: وهذا ما يجعلها ليبرالية، يمكن استخلاصها من أفكار أساسية تكون ضمنية في الثقافة السياسية العامة لأي نظام [ليبرالي] دستوري، مثل تصورات مواطنين بوصفهم أشخاصًا أحرارًا متساوين ومجتمع بوصفه نظام تعاون منصف.

هذه ثلاثة معايير أساسية واجبة التوفر في أي تصور سياسي ليبرالي.

الآن، انظروا إلى الصفحتين 581 و582 بحثًا عن توصيف صريح لما يعنيه انطباق المبادئ السياسية على البنية الأساس لتكون ليبرالية:

أولًا، [يتعين على المبادئ أن تشتمل على] قائمة معينة من الحقوق، والحريات، والفرص (كتلك المألوفة في الأنظمة الدستورية).

ثانيًا، [لا بد للمبادئ من أن تسلّم] بإعطاء أولوية خاصة لتلك الحقوق، والحريات، والفرص، ولا سيّما في ما يخص دعاوى الخير العام والقيم الكمالية.

ثالثًا، [يجب على المبادئ أن تضمن] إجراءات تكفل لجميع المواطنين وسائل ملائمة كلية الأغراض تمكنهم من توظيف حرياتهم توظيفًا فعالًا.

هذه النقطة بالغة الأهمية. إنها الصفة التي تميز فكرة رولز عن الليبرالية السياسية. من المؤكد أن التصور السياسي للعدالة - كإنصاف يلبي هذه المعايير، إلا أن عددًا من التصورات السياسية المنافسة الأخرى تفعل ذلك أيضًا. ستتباين التصورات السياسية الليبرالية في المقام الأول حول كيفية تلبيتها للمعيار الثالث. وبالفعل، فإن بعض التصورات التي توصف بأنها «محافظة» في الولايات المتحدة اليوم، جنبًا إلى جنب مع تصورات توصف في أوروبا بأنها «ديمقراطية اجتماعية»، هي تصورات ليبرالية كما سبق لي أن قلت. (غير أن الإفراط في الحريّاتية، ليس ليبراليًّا، كما يقول رولز صراحة على الصفحة viii من المقدمة الثانية). هذا كله شديد التجريد. سأحاول أن أكون أكثر وضوحًا.

ما يسلَّم به هنا، من البداية، هو أنكم تنطلقون من المفاهيم الأساسية التالية: مجتمع أناس أحرار ومتساوين. وما كان رولز دائبًا على محاولة فعله، في نظرية، أولًا، وفي ليبرالية مع كتابات لاحقة، بعد ذلك، هو تسليط الأضواء على ما تعنيه هذه المفاهيم. ففي نظرية، رأى رولز مهمته الرئيسة، في جلاء هذه المفاهيم، متمثلة بإعلان مبادئ من شأنها تأطير مجتمع قادر على الاضطلاع عقلانيًّا وعلى نحو معقول بدور الحَكَم بين دعاوى صادرة عن حرية كل فرد من جهة، ودعاوى منبثقة من المطالبة بالمساواة بين الأفراد - دعاوى ستكون دومًا متضاربة إلى هذا الحد أو ذلك من النظرة الأولى في أي مجتمع حر، في أي مجتمع ليبرالي، من جهة ثانية. في النهاية، ما الذي ظل، منذ أيام الثورتين الأميركية والفرنسية، يشكل القضية السياسية الأم للمجتمعات الدستورية، الديمقراطية كثيرًا أو قليلًا؟ لا شك في أن مسألة القرنين الأخيرين الأساس في

مثل هذه المجتمعات كانت متمثلة بمشكلة التعامل مع النزاعات الحتمية الناشبة حين كانت دعاوى حريات وحقوق الأفراد تتضارب مع دعاوى المساواة بين هؤلاء الأفراد. وفي الولايات المتحدة اليوم، ذلك هو السجال الدائر بين من يُعرَفون بالمحافظين والليبراليين. والغرض من مبادئ العدالة الخاصة التي أطلقها رولز أولًا في نظرية وراح بعد ذلك يعيد إطلاقها - وهي تعد مبادئ سياسية الآن، إذ كفّت عن كونها مبادئ عدالة أخلاقية شمولية - هو توفير بنية ستتيح عمومًا فرصة الاضطلاع بدور الحَكَم القضائي العقلاني والمعقول في هذه النزاعات.

ولرؤية ما قلته للتو مطروحًا بطريقة مغايرة قليلًا ولكنها مكافئة، انظروا إلى الصفحة 15 من ليبرالية:

> لعل الفكرة الأساس الناظمة للعدالة كإنصاف [= العدالة - كإنصاف، عقيدةً شمولية من جهة، وتصورًا سياسيًا من جهة ثانية] هي فكرة مجتمع بوصفه نظام تعاون منصف عبر الزمن من جيل إلى آخر.

وهكذا، فإن الانطباع الأكثر أساسية الذي ينطلق منه رولز، حدسيًا، هو أن مجتمعنا - المجتمع الوحيد الذي نتحدث عنه - هو، مثاليًا، نظام تعاون منصف ينتقل من جيل إلى جيل يليه. ومهمة الفلسفة السياسية، بدءًا بتلك النقطة، هي صوغ جملة شروط التعاون المنصفة. وهدف مبادئ العدالة، المبادئ الخاصة المميزة للعدالة - كإنصاف - أو أي مبادئ أخرى ستلبي معايير الليبرالية المبينة على الصفحتين 581 و582 من مادة «فكرة العقل العمومي منقّحة» - هو وضع النقاط على حروف شروط التعاون الملائمة. في حين أن الجميع تقريبًا سيوافقون قائلين: «نعم، لا بد للشروط من أن تكون منصفة»، فإن السجال لا يلبث أن يتمخض عن سؤال: «وما معنى الإنصاف؟» دعوني أكرر. إنكم تنطلقون من الفكرة التي سلّم بها رولز من دون نقاش؛ انظروا من جديد إلى الهامش: 15 على الصفحة 14 من ليبرالية، ولا سيّما النقطة المتعلقة بالتمايزات. وللوقوف على القوة الكاملة لما يفعله رولز اسألوا أنفسكم: ما هي الصرخة الوحيدة التي تسمعونها باطراد كلما رأيتم أطفالًا يلعبون لعبة تنافسية؟

الجمهور: «ليس ذلك إنصافًا!»

دريبن: بالضبط. نادرًا ما تسمعون عبارة «ليس ذلك عدلًا»، غير أنكم ستظلون على الدوام تسمعون عبارة «ليس ذلك إنصافًا». وعبارة «ليس ذلك إنصافًا» هذه غائصة إلى الأعماق البعيدة. من النادر بالفعل - ولا بد لي الآن من التحلي بالحذر - أن يكون ثمة أي مجتمع، وفي الحقيقة لا أعرف مجتمعًا سبق لأي أنثروبولوجي أن تحدث عنه، غير متوفر على نوع من النظام لاتخاذ القرارات التي يراها هذا المجتمع غير اعتباطية. فأنتم لا تستطيعون حتى أن تتخيلوا مجتمعًا يعمل على مرّ الزمن - أنا لا أتحدث عن مجتمع ليبرالي وحسب - من دون سلطة ما دائبة على ادعاء الاضطلاع بمهمة اتخاذ قرارات مبرأة من الاعتباطية بين دعاوى ومزاعم متنافسة. وحين يكون ثمة مجتمع اعتباطي حقًّا، فإنه ينهار بالتأكيد. إن إحدى المهمات الأساسية للفلسفة السياسية هي تحقيق أفضل الشروط الكفيلة ببلوغ الإنصاف.

المحاور السادس: لنفترض أنك على صواب في أن ليس هناك مجتمع كالذي وصفته للتو.

دريبن: وحتى إن كان موجودًا، فإنه ليس مجتمعنا نحن.

المحاور السادس: كرمى لعين الحوار، سأوافق. إن مجرد اضطرار كل مجتمع لامتلاك عناصر إنصاف في كيانه لا يعني، على مستواه السياسي - الذي تحاول عزله عن باقي الثقافة -، أن على الإنصاف أن يكون الاعتبار الوحيد. يبدو لي أن الآباء المؤسسين أوردوا في ديباجة الدستور فيضًا من الأهداف مثل خلق وحدة أكمل، وإيصال الرفاه العام إلى مستوى الكمال،...إلخ، ومن ثم فإن وظيفة الدستور هي تحقيق هذه الأهداف.

دريبن: ولكن ذلك كله سياسي.

المحاور السادس: حسنًا، يمكنك أن تجادل أنه كذلك.

دريبن: في الحقيقة، ذلك هو ما يفعله رولز صراحة في هذه المادة: «فكرة العقل العمومي منقَّحة». انظروا إلى الصفحة 584:

> إن أمثلة القيم السياسية تشمل تلك المذكورة في ديباجة دستور الولايات المتحدة: وحدة أكمل، وعدالة، واستقرار داخلي، والدفاع المشترك، والرفاه العام، ونِعَم الحرية لنا ولذريتنا. وهذه تشمل تحتها قيمًا [سياسية] أخرى: عندنا أيضًا، مثلًا، تحت العدالة حريات أساسية متساوية، ومساواة بالفرص، ومثل عليا ذات علاقة بتوزيع الدخل والضرائب وأمور كثيرة أخرى.

المحاور السادس: لا أعرف كيف تريد أن تميز الفرق بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي. أما أنا فأرى أن أي مجتمع سيكون ذا أهداف، وسيتعين عليه، إذًا، أن يختار استراتيجيات. والسؤال الآن هو: هل الإنصاف الذي يتحدث عنه رولز، في هذا السياق، هدف منشود لذاته، حصريًا؟

دربين: لا، إنه منطلَق، نقطة بداية. دعونا ننظر ثانية إلى الصفحتين 14 و15 من ليبرالية. إنه أمر يكرره المرة بعد الأخرى. إنك تبدأ من فكرة مجتمع بوصفه نظام تعاون منصف عبر الزمن من جيل إلى جيل. والسؤال: ما هو المحتوى الذي يمكن إضفاؤه على هذه الفكرة؟ ما هي شروط التعاون المنصفة النافذة؟ بالطبع، نحن نتحدث عن المثل الأعلى لمجتمعنا - لسنا، أكرر، بصدد الذهاب إلى ما وراء المثل الأعلى لمجتمعنا - حيث هذه الشروط جزء من تصور سياسي ليبرالي، لا من عقيدة شمولية. أما المشكلة الطاغية فهي كيفية امتلاك القدرة على إبقاء مجتمع ديمقراطي دستوري مستقرًا لأسباب وجيهة حين تكون، مثلًا، الأكثرية الساحقة من المواطنين معتنقة عقائد شمولية غير ليبرالية. يجب أن يكون مفهومًا أن المرء بوصفه شخصًا يستطيع أن يؤمن بأي شيء يريده، ما دام، بوصفه مواطنًا، سيعترف بمبادئ العدالة الليبرالية وسيؤيدها. هذا هو سبب وجوب التمييز بين عقيدة شمولية وتصور سياسي. وإلا فليس ثمة أي أسلوب لتناول مشكلة الشرعية التي ننعطف نحوها الآن.

انظروا إلى أسفل الصفحة 577:

> تنبثق فكرة العقل العمومي من تصور مواطنة ديمقراطية في ديمقراطية دستورية [ليبرالية]. ولعلاقة المواطنة السياسية الجذرية هذه سمتان خاصتان، هما: أولًا، علاقة بين مواطنين في إطار البنية الأساس للمجتمع،

وهي بنية لا ننخرط فيها إلا بالولادة ولا نخرج منها إلا بالموت؛ وثانيًا، علاقة بين مواطنين أحرار ومتساوين يمارسون سلطة جماعية نهائية بوصفهم كتلة جماعية.

وسمتا المواطنة هاتان سرعان ما تثيران مسألة الشرعية:

> [كيف]، حين تكون الأساسيات الدستورية والقضايا الأساسية للعدالة موضع الرهان، يلتزم المواطنون، المعنيون بذلك جدًّا، باحترام بنية نظامهم الديمقراطي الدستوري وبالامتثال للقوانين والأنظمة النافذة في ظله؟ إن واقع التعددية المعقولة يطرح هذا السؤال بمزيد من الحدة لأنه يعني أن الاختلافات الناشئة بين المواطنين عن عقائدهم الشمولية، الدينية واللادينية، قد تكون تسويتها متعذرة. فبأي مُثل ومبادئ سيبادر المواطنون الذين يتقاسمون سلطة سياسية نهائية بالتساوي [- وذلك هو فحوى كون أي نظام ديمقراطيًا ليبراليًا دستوريًا -]، عندئذ، إلى ممارسة تلك السلطة بما يمكن كل واحد، على نحو معقول، من أن يبرر قراراته السياسية للجميع؟ (*CP*, pp. 577-8).

تلك هي المشكلة الأساس أمام الفلسفة السياسية. كيف تستطيعون أن تبرروا لإنسان لا يشاطركم عقيدتكم الأخلاقية الشمولية، سواء أكانت ليبرالية أم لا، التصرف الذي أقدمتم عليه بوصفكم مواطنين مباشرة أو مداورة عبر ممثليكم في المجالس التشريعية؟

جوابًا عن السؤال نقول - يا له من أمر شديد المراوغة! لأنه يبدو دوارًا. نعم هو دوار، ولكن الدائرة كبيرة، وذلك يجعله فلسفة جيدة جيدًا.

> جوابًا عن السؤال نقول: يكون المواطنون معقولين إذ يبدون، عبر النظر بعضهم إلى بعض نظرة أحرار ومتساوين في نظام تعاون اجتماعي عابر للأجيال، مستعدين لمنح كل منهم الآخر شروط تعاون منصفة يستندون إليها في روز تصور العدالة السياسية الأكثر معقولية؛ عندئذ يتوافقون على التصرف من منطلق تلك الشروط، ولو على حساب مصالحهم الخاصة في حالات خاصة، شرط مبادرة المواطنين الآخرين إلى قبول تلك الشروط (p. 578).

أذكّركم، المواطنون سيكونون مختلفين، لا على صعيد عقائدهم الشمولية وحسب، بل ومن حيث تصوراتهم لمبادئ العدالة الليبرالية السياسية أيضًا. إلا أن المواطنين سيكونون أيضًا، بالطبع، في مثل مجتمعنا، معتنقين، جميعًا (أو جميعًا تقريبًا) تصورات ملبية لمعايير الليبرالية الثلاثة الواردة على الصفحتين 581 و582 (المعايير الثلاثة الواردة، إذًا، على الصفحة 584). فلنتابع:

> يشترط معيار التبادلية أن يكون أولئك الذين يقترحون شروط التعاون المنصف، حين تكون مطروحة بوصفها الأكثر إنصافًا، مقتنعين بأن من المعقول، أقله، أن تحظى بقبول الآخرين، بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين، لا على أنهم خاضعون أو مستغلون، أو مضغوطون بكابوس وضع اجتماعي أدنى. سيكون المواطنون، بالطبع، مختلفين حول تصورات العدالة السياسية التي يرونها الأكثر اتصافًا بالمعقولية ولكنهم سيتوافقون على أنها جميعًا معقولة، ولو بالكاد (p. 578).

ما الذي يقوله رولز هنا؟ يقول إن الطريقة الوحيدة لإمساكنا بالقدرة على امتلاك أي ديمقراطية ليبرالية دستورية، ولو من نسج الخيال، هي كون جميع، أو، أقله، عدد كافٍ من المواطنين موافقين على التقاضي في ما بينهم من منطلق تصورات العدالة السياسية الليبرالية، أي منطلق مبادئ العدالة الليبرالية التي لا يوافق الجميع على أنها الأكثر اتصافًا بالمعقولية، ولكنهم يسلمون بأنها على درجة من المعقولية تكفي لقبولها بوصفها تبريرات. ذلك هو الأمل، وتلك هي الفكرة التي يحاول الإمساك بها. وسوف تلاحظون، إذا ما قارنتم ما قيل هنا بمقاطع كثيرة في ليبرالية، أن هذا يتجاوز الكتاب. ففي ليبرالية يتحدث رولز باطراد عن مواطنين ذوي عقائد شمولية مختلفة، غير أنهم جميعًا يتقاسمون التصور السياسي نفسه. ذلك لن يفي بالغرض. لعلهم بحاجة إلى أن يتقاسموا العائلة ذاتها من المبادئ الليبرالية، وإن اختلفوا حول أعضاء العائلة. الآن يحاول رولز أن يمنح أكبر قدر ممكن من اللاتوافق في ضوء عدم معقولية المطالبة بقدر بالغ الضخامة من التوافق.

المحاور السابع: ما مدى صوابية القول بأن كل ما نستطيع فعله على نحو معقول هو التعامل مع قضايا إجرائية؟

دريبن: لا، ذلك هو ما اقترحه ستيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire) في تلك المراجعة النقدية التي كتبها عن ليبرالية ومن قبل في كتابه المعنون البراءة والخبرة (*Innocence and Experience*). بالنسبة إلى رولز، تكون المبادئ السياسية للعقل العمومي، لأنها انطباعات أخلاقية من حيث الجوهر، حقيقية. انظروا إلى الصفحة 582:

> أفترض... أن هذه الليبراليات [تلك التي تلبي معايير الليبرالية الثلاثة] تحتوي على مبادئ عدالة حقيقية، ما يمكنها من تغطية ما هو أكثر من عدالة إجرائية. مطلوب منها أن تحدد الحريات الدينية وحرية التعبير الفني لمواطنين متساوين، جنبًا إلى جنب مع أفكار أساسية عن الإنصاف منطوية على مساواة بالفرص وضامنة لوسائل كلية الأغراض وأمور كثيرة غيرهما.

> وللمزيد من التوثيق، انظروا إلى الهامش: 26 على الصفحة 582:

> قد يظن بعضهم أن واقع التعددية المعقولة يعني أن أشكال التحكيم المنصفة الوحيدة بين العقائد الشمولية يجب أن تكون إجرائية فقط، لا أساسية. هذه الفكرة طرحها ستيوارت هامبشير بقوة في كتاب *Innocence and Experience*[7]. وفي النص أعلاه أفترض أن كلًا من الأشكال العديدة لليبرالية تصور أساس.

بيان ما ينطوي عليه أن يكون الأمر معقولًا وعقلانيًا صعب للغاية، لعله متعذر البيان في الحقيقة، ولكنكم سوف ترون ما يؤولان إليه على الصعيد العملي. إنهما انطباعان متطوران في نظامنا التأسيسي. ولفهم ما يعلّمه رولز، بالفعل، عليكم أن تفهموا طريقة عمل أفضل قضاة الاستئناف والنقض. هو يقول صراحة إن العقل العمومي ملزم في المقام الأول لقضاة الاستئناف وقضاة المحكمة العليا، ولا سيما في نظامنا نحن. إذا سبق لكم أن قرأتم فعلًا - من المؤسف أن هذا ما تفعله قلة قليلة من الأميركيين - قرارات محاكم الاستئناف والمحكمة العليا، فقد اكتشفتم أن ما هي مشغولة به دائمًا، في أفضل حالاتها، هو ما يعنيه رولز بالعقل العمومي. ما أنتم في مواجهته باطراد في نظامنا هو

(7) Stuart Hampshire, *Innocence and Experience* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

أسلوب قلب جملة من الأفكار والمفاهيم الأساسية مثل الحرية والمساواة إلى تصورات، أسلوب تطبيقها فعلًا وتطويرها إلى مبادئ عملية. ولكي يكون المرء أستاذ فلسفة سياسية جديًّا، يتعين عليه أن يفهم تطور القانون العرفي (common law) وما يقوم به قاضٍ عظيم؛ ذلك هو لب الموضوع. وذلك هو ما يكمن خلف رولز. لعل أعظم إسهامات رولز هو إصراره على تعذر البيان الكامل عمّا يعنيه أن يكون الأمر معقولًا وأن يكون عقلانيًّا بهذا المعنى السياسي. غير أنكم تستطيعون أن تواصلوا عملية وضع قوائم معايير مختلفة، ويمكنكم أن تروا العقل العمومي وهو يعمل. وهذان الانطباعان سوف يتغيران لأنهما محكومان بأن يفعلا، إلا أنهما يتغيران وفقًا لنوع من التطور الضمني، وأنتم عاكفون على إنجاز ما هو مطلوب من شروط التعاون المنصفة لمواطنين عقلانيين ومعقولين [عقلاء]، أحرار ومتساوين. تلك طريقة أخرى يلوذ بها رولز، من دون تأكيدها على الإطلاق، للتورط في تحول بالغ الجوهرية لأسلوب المرء في التعامل مع الموضوع. أحيانًا - وهذا يبعث في نفسي شيئًا من الأسف (هو يعرف أنني سأقول هذا) - أحيانًا سوف تجدون وكأنه يبني ما يطلق عليه اسم عقل عمومي على أساس العقل العملي لدى كانط. وهذا شديد التضليل. ليس ثمة أي جدوى لكلام كانط على العقل العملي على صعيد فهم رولز.

المحاور الثامن: عديم الجدوى!

دربين: عديم الجدوى! كل ما يمكن للعقل السياسي أن يتمخض عنه في المجال السياسي هو، في الحقيقة ما يقوله رولز عن العقل العمومي. وحسب ما أرى، فإن الأوقات التي انحرف فيها رولز عن الخط الصحيح في العرض هي الأوقات التي بالغ فيها في تملق إيمانويل كانط. ذلك لا يفيد على الإطلاق. انظروا، مثلًا، إلى الهامش الوارد في الصفحة 48 من ليبرالية.

> أعتقد أن التمييز بين ما هو معقول وما هو عقلاني يعود إلى كانط: معبَّر عنه في تمييزه بين الإلزام المطلق والإلزام الافتراضي في كتابه *Foundations* وكتاباته الأخرى. الأول يمثل العقل العملي الخالص، والثاني يمثل العقل العملي التجريبي (*PL*, 48 n).

وأنا أسجل أن هذا لا يفيدكم على الإطلاق. غير أن ما يبعث على الارتياح هو أن حكم رولز الأفضل سرعان ما ينزل إلى الحلبة:

> إنني، لأغراض تَصور العدالة السياسي، أُضفي على ما هو معقول معنى أكثر تقييدًا، وأعطفه، أولًا، على الاستعداد لاقتراح واحترام شروط تعاون نزيهة، وثانيًا، على الاستعداد للاعتراف بأعباء المحاكمة والتسليم بعواقبها (PL, 49n).

هاتان هما فضيلتا المواطن اللتان تتيحان لكم فرصة الكلام على ما هو معقول. **أولًا**، فضيلة الاستعداد لاقتراح واحترام شروط تعاون منصفة تعني الاستعداد لاقتراح واحترام مبادئ عدالة سياسية بطريقة تلبي معيار التبادلية. **وثانيًا**، ثمة الاستعداد للاعتراف بأعباء المحاكمة، والتسليم بعواقبها؛ وهذا يعني، بالفعل، أن المواطنين المعقولين [العقلاء] سيختلفون، اختلافًا متعذر الجَسر، حول عقائد أخلاقية شمولية، بل وحول أفضل مبادئ العدالة السياسية المعقولة.

بالنسبة إلى رولز ليست فكرة الخير هي الخير العام. فالخير هو الخير الخاص بالفرد، الخير الخاص بالمواطن الذي يكون على الدوام قادرًا على إعادة النظر فيه وتغييره. وعقيدة المواطن الشمولية وثيقة الارتباط بفكرته عن خيره الخاص. غير أن فكرة المواطن هي الأخرى تشتمل على الجزء «المساوي»؛ هي ذات علاقة بآخرين. وهذا جوهري بالنسبة إلى امتلاك إحساس بالعدالة؛ فأنتم لا تتوفرون على انطباع عن العدالة لأنفسكم وحدها. إذا كنتم بصدد امتلاك نظرية نسّاك، فلستم بحاجة إلى استحضار أي نظرية عدالة. منذ البدايات الأولى يبقى رولز مصرًّا على عدم امتلاك أي فلسفة سياسية - عدم التورط في صوغ أي نظرية أخلاقية في الحقيقة - من أجل قديسين أو لخدمة نُساك.

المحاور التاسع: هاكم الصورة المتشكلة عندي الآن. لقد انطلقتم من محطة القلق بشأن مشكلة الاستقرار المعروفة في ضوء واقع التعددية المعقولة. نحن أمام مجال سياسي مؤلف من أفراد متزودين بعقائد شمولية مختلفة. مختلفون هم أيضًا حول الأكثر معقولية بين التصورات السياسية،

على الرغم من اتفاقهم بشأن أيها معقول فعلًا. هل تلك هي صورة المجتمع الليبرالي، المستقر؟

دريبن: نعم، شرط تسليط الضوء على عدد من الأفكار الإضافية التي هي أساسية. إن التوفر على مجتمع ديمقراطي ليبرالي حسن التنظيم يعني التوفر على مجتمع منظم عمليًا بعائلة من مبادئ العدالة العامة، الليبرالية. والاستقرار لأسباب وجيهة ينبثق من واقع أن إحساسك بالعدالة سيتعزز باطراد، إذا كنت في مجتمع حسن التنظيم كهذا. إذا كان كل مواطن يعرف - وهذا جزء من معيار التبادلية - أن كل مواطن آخر، أو عددًا كافيًا من المواطنين الآخرين، سيتصرف (سيتصرفون) من منطلق الاحترام لمبادئ العدالة وسيبرر (يبررون) تصرفهم (تصرفاتهم) السياسية بما من شأنه أن يكون، أقلّه، معقولًا في هذه العائلة، فإن الاستقرار لأسباب وجيهة سوف يدوم. وما يعترض عليه رولز هو أن يكون الاستقرار تسوية موقتة فقط. لقد كانت فكرة التسامح، بوصفها فكرة سياسية، من نتائج الإصلاح الديني وسلسلة الحروب الدينية التي أعقبته في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ورولز واضح تمامًا حول هذا في ليبرالية. فلم يستطع الكاثوليك أن يقتلوا جميع البروتستانت، ولم يستطع البروتستانت، بدورهم، أن يقتلوا جميع الكاثوليك. لذا، ما لبث كل من الطرفين، بعد نقطة معينة، أن قرر التعايش مع الآخر، وأن يتحمل الآخر، وأن يكون متسامحًا مع الآخر، ولكن بأمل وتوقع استئناف القتل من جديد لحظة يجد أيّ طرف نفسه في وضع يمكّنه من فعل ذلك. هل ثمة ما يدعوني إلى قول إن مثل هذه التسوية الموقتة ليست فكرة أخلاقية، ولا تفسح في المجال لأي استقرار قائم على أساس أسباب وجيهة؟ ما يفسح في المجال للاستقرار بموجب أسباب وجيهة هو إقدام كل من العقائد الشمولية، الدينية منها واللادينية، على التسليم، لأسباب تخصها، تعبيرًا عن فضيلة أخلاقية عميقة، بوجود تنوع أصيل في المجتمع، بوجود حشد من العقائد الشمولية المعقولة غير القابلة للتصالح الممثلة في المجتمع. (من الأهمية بمكان ملاحظة أن الأسس أو الأسباب التي تعرضها أي عقيدة شمولية معقولة للقبول بفكرة التسامح هذه هي أسس وأسباب داخلية بالنسبة إلى العقيدة وليست بحاجة إلى تلبية متطلبات العقل العمومي). إن أحد

أهم أمثلة العقائد الشمولية غير الليبرالية التي تبنت مثل هذا الموقف هو مثال الكنيسة الكاثوليكية منذ مؤتمر الفاتيكان الثاني حين أقدمت الكنيسة الكاثوليكية رسميًّا، آخر المطاف، على التسليم بوجود تنوع ديني في المجتمع، بوصفه خيرًا أخلاقيًّا، لا مجرد تسوية موقتة. انظروا إلى الصفحة 603 من «فكرة العقل العمومي منقَّحة» منتصف الهامش 75:

> لقد شكلت حمّى الاضطهاد لعنة الدين المسيحي الكبرى. لعنة كبرى تقاسمها لوثر وكالفن والمصلحون البروتستانت، ولم تتغير جذريًّا في الكنيسة الكاثوليكية حتى مؤتمر الفاتيكان الثاني. في إعلان المجلس عن الحرية الدينية - (Dignitatis Humanance) - ألزمت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بمبدأ الحرية الدينية كما هي معتمَدة في أي نظام ديمقراطي دستوري. وأعلنت العقيدة الأخلاقية للحرية الدينية المستندة إلى كرامة الشخصية الإنسانية؛ عقيدة سياسية ذات علاقة بقيود الحكم في الأمور الدينية، عقيدة لاهوتية تخص حرية الكنيسة في علاقتها مع العالم السياسي والاجتماعي. لجميع الناس، مهما كانت معتقداتهم، حق التمتع بالحرية الدينية وفق الشروط ذاتها.

ثمة سؤال يبرز مباشرة: ما الدور الذي يمكن لأي عقيدة شمولية معقولة أن تؤديه في العقل العمومي؟ والجواب وارد في ما يطلِق عليه رولز اسم الفقرة الشرطية (*the proviso*). انظروا إلى الصفحة 584:

> إن مضمون العقل العمومي تقدمه جملة مبادئ وقيم عائلة تصورات العدالة السياسية الليبرالية... وما الانخراط في العقل العمومي إلا مناشدة لأحد هذه التصورات السياسية - لمثلها العليا، ولمعاييرها وقيمها - لدى مناقشة مسائل سياسية أساسية. هذا... يستمر في تمكيننا من تقديم عقيدتنا الشمولية الدينية أو اللادينية، وإقحامها في أي نقاش سياسي في أي وقت - [وهنا يتجاوز رولز ما قيل في الطبعة الأولى من ليبرالية] - شرط المبادرة، في الوقت الملائم، إلى تقديم أسباب عامة سليمة داعمة للمبادئ والخطط التي يقال إن عقيدتنا الشمولية تؤيدها. أشيرُ إلى هذا المطلب على أنه الفقرة الشرطية.

ما السبيل إلى تلبية المطلوب في الفقرة الشرطية، إذًا؟ هاكم الآن المكان الذي ستحصلون فيه على ما قد ترونه بحرًا من المراوغة، إلا أنه في الحقيقة ليس إلا ما ألمحت إليه لدى الإتيان على ذكر طريقة عمل قضاة الاستئناف والنقض في أفضل أحوالهم. انظروا إلى الصفحة 592:

> من الواضح أن سيلًا من الأسئلة قد يثار حول كيفية تلبية مطالب الفقرة الشرطية. أحدها: متى تكون بحاجة إلى تلبية؟ في اليوم نفسه أم في يوم لاحق آخر؟ كذلك، على من يقع واجب احترامها؟ من المهم أن يكون واضحًا ومقررًا أن الفقرة الشرطية يجب تلبيتها على نحو سليم وبنيّة صافية. ومع ذلك، فإن تفاصيل كيفية تلبية مطالب هذه الفقرة الشرطية يجب صوغها في الممارسة، ولا يمكن إخضاعها على نحو عملي لعائلة واضحة من القواعد المطروحة سلفًا.

هو ذا رولز في أحسن أحواله، وكثيرون قد يقولون: في أدنى مستوياته الفلسفية. أما أنا فأراه في وضعه الفلسفي الأقصى. لا يستطيع المرء أن يمارس الفلسفة الأخلاقية، على أي مستوى جدي، وبالتأكيد لا يستطيع المرء أن يمارس الفلسفة السياسية الجدية، عبر المبادرة سلفًا إلى وضع القواعد. لا بد من إبراز ما هو مقبول ضمنيًا. هذا هو ما رآه هيغل. ثم ما لبث أن أفسده بميتافيزيقيته الديالكتيكية البغيضة (أو ديالكتيكة الميتافيزيقي)، لكنه رأى أن على المرء أن يكون، أقله، في قلب اللغز، والسير حتى النهاية. إن من غير الممكن أن تُمارس فلسفة سياسية أو أخلاقية ذات معنى بأي طريقة أو عقلية ديكارتية مؤطّرة مهما كانت. ذلك هو ما رآه رولز على الدوام. وقد كان ذلك لب كتاب نظرية أيضًا. إنه مضمون ما يطلق عليه اسم «توازن فكري». يتابع رولز على الصفحة 592:

> تتحدد طريقة صوغها بطبيعة الثقافة السياسية العمومية وتستدعي تعقّلًا وفهمًا. ومهم أيضًا أن نلاحظ أن إدخال العقائد الدينية والعلمانية في عالم الثقافة السياسية العمومية، شريطة تلبية متطلبات الفقرة الشرطية، لا يؤدي إلى تغيير طبيعة التبرير ومحتواه في العقل العمومي نفسه.

ذلك يعني أن من الضروري في النهاية على الدوام تقديم أجوبة مقنعة

للعقل العمومي. ما من قاضٍ بوصفه قاضيًا، ما من مشرّع بوصفه مشرّعًا، وما من مواطن بوصفه مواطنًا، يستطيع أن يقول ببساطة: «يجب حظر الإجهاض لأن الرب يقول إنه خطأ». بالطبع، يستطيع أي شخص أن يفعل ذلك؛ فالتعديل الأول يضمن ذلك [تعديل الدستور الأميركي للمرة الأولى]. يمكنكم أن تجادلوا بالطريقة التي تروق لكم في الخلفية الثقافية. إلا أن التعديل الأول يضمن أيضًا أن سببًا كهذا لا يمكن أن يشكل أساسًا لقانون مشروع. لا بد لكم من تقديم أسباب أخرى أيضًا. يشير رولز إلى أن الكاردينال الراحل جوزيف برناردين (Joseph Bernardin) رئيس أساقفة شيكاغو حاول أن يقدم أسبابًا كهذه. انظروا إلى الصفحة 606، الهامش 82:

> فكرة النظام العام التي يقدمها الكاردينال تشتمل على القيم السياسية الثلاث التالية: السلم العام، والحمايات الأساسية لحقوق الإنسان، ومعايير السلوك الأخلاقي المقبولة على نحو مشترك في مجتمع القانون. كما إن الكاردينال يجيز عدم ترجمة جميع الضرورات الأخلاقية إلى أنظمة حظر مدنية، ويرى أن من الجوهري بالنسبة إلى النظام السياسي والاجتماعي أن يتولى حماية الحياة البشرية وحقوق الإنسان الأساسية. إنه يأمل في تبرير إنكار حق الإجهاض بالاستناد إلى تلك القيم الثلاث. ولستُ هنا، بطبيعة الحال، بصدد تقويم خطابه، وإنما فقط لأقول إنه مصبوب بوضوح في أحد قوالب العقل العمومي. أمّا إن كانت هذه الحجة نفسها معقولة أم لا، أو أكثر اتصافًا بالمعقولية من خطابات على الضفة الأخرى، فتلك مسألة أخرى. وكما هو الحال مع أي صيغة من صيغ المحاكمة في مجال العقل العمومي، يمكن أن تكون المحاكمة مضلِّلة أو خاطئة.

هذا هامش بالغ الأهمية. إنه يسلط الضوء على أن من شأن خطاب معين أن يقنع العقل العمومي من دون أن يكون نافذًا أو صحيحًا، وغير مقنع يقينًا. كذلك يبين أن شروط العقل العمومي لا تتولى وحدها مهمة تسوية مشكلات اجتماعية وسياسية (أو هي لا تفعل ذلك إلا نادرًا جدًا).

المحاور العاشر: على أي مواطن صالح، إذًا، أن يكون قادرًا على، وراغبًا في تمكين العقل العمومي من التقدم على ما أطلقت عليه اسم ما هو شمولي.

دريبن: على المسائل السياسية.

المحاور العاشر: غير أن لعدد كبير من هذه العقائد الشمولية نصيبًا معينًا في مثل هذه المسائل.

دريبن: نعم، ذلك صحيح، وهو السبب الكامن وراء اعتماد الفقرة الشرطية.

المحاور العاشر: يبقى السؤال، ما مدى تفاؤل رولز بأن الناس قادرون على تمكين العقل العمومي من مثل ذلك النوع من السبقية والأولوية؟

دريبن: ذلك سؤال مثير للاهتمام، وإن لم يكن سؤالًا في مجال نظرية مثالية، النظرية التي نحن بصدد الكلام عنها منذ أكثر من ساعتين. وكل ما أستطيع قوله جوابًا هو أن رولز يأمل بشغف أن يكون عدد كافٍ من الناس قادرين على فعل ذلك. وإلا فإن أي مجتمع ديمقراطي ليبرالي دستوري مستقر للأسباب الوجيهة لن يوجد - وإن كان تصوره متماسكًا منطقيًّا - لأن الفقرة الشرطية تنشأ من معيار التبادلية، ومن جانب أساس من جوانب ما هو معقول بالنسبة إلى أي مواطن.

المحاور الحادي عشر: في الواقع، بعبارة «معقول» أنت تعني «حسب الفقرة الشرطية».

دريبن: بحسب الفقرة الشرطية، بالطبع. وعليكم أن تلاحظوا أن هناك فرقًا بين كيفية عمل الفقرة الشرطية في «فكرة العقل العمومي منقّحة» (والمقدمة الثانية)، وفي النص الرئيس لما أسمّيه الطبعة الأولى لـ ليبرالية. إن رولز يضاعف من إصراره على كون عقائد غير ليبرالية، ولكنها معقولة، قابلة للتعبير عنها في العقل العمومي - مع الإخضاع للفقرة الشرطية دائمًا - جراء اعترافه بأننا، على الرغم من وصولنا إلى نهاية القرن العشرين، ما زالت بيننا أعداد كبيرة من الناس التي يتبنى عقائد شمولية غير ليبرالية.

المحاور الحادي عشر: هل تستطيع أن تعطي مثالًا؟

دريبن: نعم. من شأن أي دين تقليدي (الكاثوليكية، الإسلام، اليهودية،

أكثرية الصيغ البروتستانتية)، باعتقادي، أن يرفض فكرة الاستقلال الأخلاقي النهائي المطابق لمثال مِل للفردية وعقيدة الاستقلال عند كانط أو فكرة رولز عن الاستقلال في نظرية. تبقى فكرة من هذه النوعية أمرًا جوهريًا بالنسبة إلى عقيدة شمولية ليبرالية. إنها مسألة مرجعية أخلاقية نهائية. غير أن الدين، شرطَ أن يكون معقولًا وأن يتصف بالعقل والحصافة، لا يصر على رفض فكرة «الاستقلال السياسي»، والاستقلال القانوني، والتماسك المضمون للمواطنين، وتقاسمهم المتساوي مع الآخرين أمر ممارسة السلطة السياسية»[8].

المحاور الثاني عشر: عندي سؤال عن مكانة العلم، أو عن اكتشافات العلوم. هل من شأن العلم أن يعدّ عقيدة شمولية؟ أو هل يمكن للعقل العمومي أن يمنح الشرعية لمناشدات الاكتشافات العلمية؟

دريين: حسنًا، من الواضح تمامًا حين يتحدث رولز عن أعباء المحاكمة أن استخدام كل شيء يقبله العلم على نحو طبيعي جزء من العقل العمومي. ذلك هو التفكير السليم. لكنّ النزعة العلمية عقيدة شمولية. قد تكون عقيدة شاملة علمانية، ولكنها تظل، مع ذلك، عقيدة شمولية. أما حقيقة أن اللقاح يحميكم من الإصابة بالجدري فتسمح، حسب العقل العمومي، لأي قاضٍ أن يأمر أتباع كنيسة «Christian Scientist» بتلقيح أطفالهم. غير أن ذلك لن يسمح للقاضي بإلزام راشد من أتباع هذه الكنيسة باستعمال الدواء. اللهمّ، إلا إذا كان ذلك الشخص، بالطبع، مصابًا بالمرض إصابة خطرة على الآخرين تقتضي منكم حجره. عندئذ يبادر العقل العمومي إلى التدخل. فما العقل العمومي إلا الحس السليم بأفضل معانيه. أعني أنكم تستخدمون العقل، وتحاولون إبقاء زخم الانطباعات الطنانة في الحدود الدنيا. ليس ثمة ما هو أشدّ خطورة على اكتساب تصور سليم للعقل العمومي مثل الميتافيزيقا، أو الفلسفة (مشددة بالأسود). ذلك هو ما دفعني إلى القول بأن ثمة، بنظري، علاقة حقيقية أصيلة بين ما قلته هنا قبل خمس سنوات عند الكلام على فريجه وفتغنشتاين، وما أقوله الآن عن رولز.

---

(8) انظر: Rawls, *Public Reason Revisited*, p. 586.

انظر أيضًا: Rawls, *Political Liberalism*, p. xliv.

الفصل التاسع

النزعة البنائية لدى رولز وكانط[1]

أونورا أونيل

I. طموحات المذاهب البنائية في الأخلاق

تقدم كتابات جون رولز عبر العقود الثلاثة الأخيرة الصيغة الأشهر للبنائية الكانطية. وعلى امتداد هذه المدة الزمنية شهد فهمه لعبارتي بنائي وكانطي تغييرًا بطرائق مختلفة سأتابعها في هذا الفصل، وأعارضها بصيغة «البنائية الكانطية» التي (أراها) الأكثر قابلية لأن تُعزى بشكل مقنع إلى كانط نفسه.

لمجاز البناء والتشييد سلسلة طويلة من التوظيفات أو الاستخدامات في كتابات القرن العشرين النظرية والفلسفية. إنه، في الحد الأدنى من فهمه، لا يعدو كونه فكرة من كيانات معينة معقدة، أي مركبة من كيانات أخرى أكثر ابتدائية. وقد تبدو هذه فكرة محايدة تمامًا بالنسبة إلى أنواع من الأشياء التي تكون ابتدائية، وأنواعٍ من الأشياء التي قد تكون مركبة منها. بهذا المعنى العام جدًا، ليست الذرية المنطقية، وإجرائية تراكتاتوس (Tractatus)، وبرنامج (Aufbau) عند كارناب، حيث تكون بيانات معقدة مركبة من بيانات ابتدائية عن التجربة،

(1) طبعتان أبكر لهذه المقالة قُدمتا في ريفرسان الكاليفورنية وميونخ؛ يملؤني الشعور بالامتنان إزاء فيض من التعليقات وثيقة الصلة بالموضوع والمفيدة في المناسبتين كلتيهما وتجاه كل من صموئيل فريمان وكاتريونا ماكّينون على جملة إضافية من الاقتراحات الحصيفة.

جميعًا إلا تجليات للنزعة البنائية. وكذلك، أيضًا، هي أعداد كبيرة من الآراء المعادية للواقعية في العلم، وفي النظرية، وفي المجتمع، التي تتحدث، مثلًا، عن البنية الاجتماعية للواقع (وللمعنى وللعلم) أو بنية الهوية الاجتماعية أو بنية فرنسا الحديثة من مكوِّنات أكثر ابتدائية مثل المعتقدات، أو المواقف، أو التفاعلات.

غير أن هذا الحد الأدنى من فهم البنائية على أنها محايدة أنطولوجيًا فهمٌ مضلِّل. وعمومًا، فإن مصطلح «بنائي» يستخدمه مروجو الآراء المعادية للواقعية[2]. أما المواقف الواقعية فتجادل قائلة إن وقائع أو صفات معينة هي سمات للعالم، بما لا يحيجها أن تبنى على، أو تُركَّب من، عناصر أخرى. قد يرى الواقعيون أيضًا، بالطبع، أن هناك وقائع وصفات بسيطة وأخرى معقدة، ولكنهم لن يكونوا، عمومًا، ميالين إلى التفكير بالثانية على أنها أبنية [تركيبات] لأن من شأن ذلك أن يوحي بأنها من صنع وكيل أو وكالة ما، وهو إيحاء يرفضه الواقعيون. إلا أن هناك، على أي حال، قدرًا كبيرًا من التشوش في استخدام عبارات: بنائي، بنّاء، بنيوي، وما ينتسب إليها، لأن بعض الكتابات المعادية للواقعية في العلم والمجتمع تتحدث عن الوقائع بوصفها مبنية، مخصصة هكذا أحد المصطلحات المركزية في الفكر الواقعي لأغراضها الخاصة[3].

يتقاسم البنائيون الأخلاقيون مع معاداة الواقعية سلسلة من المزاعم والمواقف البنائية الأخرى. إنهم، خلافًا للواقعيين الأخلاقيين، يرتابون في، أو

---

(2) للاطلاع على مناقشة جملة روابط بين معاداة الواقعية والبنائية الأخلاقية، انظر: David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989); Ronald Milo, «Contractarian Constructivism,» *Journal of Philosophy,* vol. 122 (1995), pp. 181-204, and Larry Krasnoff, «How Kantian is Constructivism?,» *Kant-Studien,* vol. 90 (1999), pp. 385-409.

(3) إتيمولوجيًا، التخصيص سليم: فالوقائع هي أمور مفعولة أو مشغولة بأي وكلاء بدلاً من منحهم إياها هبة، كمعطيات. غير أن التخصيص يبقى عامل تشويش جراء شيوع فهمه للوقائع بوصفها معطيات - خام - إذًا مركبة، منذ زمن طويل. يضاف إلى ذلك أن بنائيين اجتماعيين ينزلقون بين الفكرة المعقولة التي تقول إن المفاهيم قابلة (اجتماعيًا) للبناء والفكرة الإشكالية المثيرة للجدل التي تقول إن الحقائق التي يتولى تأكيدها نشر تلك المفاهيم هي الأخرى جميعًا مبنية. كذلك يستطيع الواقعيون أن يروا مفاهيم معينة مبنية اجتماعيًا.

ينكرون أن هناك وقائع وصفات أخلاقية، طبيعية أو لاطبيعية، يمكن اكتشافها أو حَدْسها فتوفر أسسًا للأخلاق. لقد طرح جون رولز الفكرة بطريقة محكمة عام 1989 في مقالة «*Themes in Kant's Moral Philosophy*» حيث أنكر أن تكون «المبادئ الأولى» الأخلاقية، بوصفها إفادات عن أسباب وجيهة، صحيحة أو خاطئة بمقتضى نظام قيم أخلاقي متقدم على، ومستقل عن تصوراتنا للشخص والمجتمع، كما عن الدور العام والاجتماعي للعقائد الأخلاقية[4]. لو كان ثمة أي نظام قيم أخلاقي مستقل، لكانت معرفته ممكنة، ولكانت الواقعية الأخلاقية قابلة للترشيح، ولصارت المقاربات البنائية التي تتناول الأخلاق لغوًا بلا طائل.

تتخذ معاداة الواقعية صيغًا كثيرة في النظرية الأخلاقية والسياسية، وجزء كبير منها ليس بنائيًا. وتبقى المذاهب البنائية متميزة بين المواقف الأخلاقية المعادية للواقعية، لا في ادعاء أن المبادئ أو المزاعم الأخلاقية قد تبدو بنى من صنع وحسب، بل قد يُنظر إليها من وجهتي نظر أخريين. وهي تزعم أيضًا أن من شأن المحاكمة الأخلاقية البنائية أن تكون عملية - يمكنها أن تعتمد وصفات وتوصيات عملية قابلة للتوظيف في توجيه الفعل - وأن تكون قادرة على تبرير تلك الوصفات أو التوصيات القائلة إن الموضوعية في الأخلاق ليست وهمًا. فالبنائيون الأخلاقيون يرفضون، لا تلك المواقف اللاواقعية المتخلية عن المشروع التبريري (مثلًا، الانفعالية) كله وحسب، بل وتلك القائمة على تجنيد تصورات تبرير شديدة التقييد تكون أضعف من أن تدعم دعاوى قوية عن الموضوعية في الأخلاق (مثل النسبية، والجماعوية، والبنائية الاجتماعية مطبقة على معتقدات أخلاقية).

إن المقاربات البنائية للأخلاق متميزة وطموحة. فهي ترى أن من الممكن تبرير (بعض) الوصفات الأخلاقية الموضوعية، الموجِّهة للفعل، على الرغم من تعذر الإمساك بأسانيد واقعية مؤيدة. إن التحدي هو اكتشاف مدى إمكان إدامة هذا الحشد من الطموحات وكيف.

---

(4) John Rawls, «Themes in Kant's Moral Philosophy» (*TKMP*, 1989), in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 497-528, and 511.

II. تطور بنائية رولز

بقي رولز مستمرًّا في تأييده لإجراء بنائي محدد، هو الوضع الأصلي، نهجًا لتبرير مبادئ العدالة. إلا أنه ظل، مع تطور عمله، يغير آراءه في طيف المبادئ الأخلاقية التي يمكن بناؤها، في تبرير الوضع الأصلي بالذات، وفي الشرائح البشرية التي يمكن تزويدها بأسباب قبول هذا الوضع. إجمالًا، ظل يعتمد نظرة متزايدة الصقل والتقييد حول الأمور الثلاثة. وفي عمله الأبكر، ولا سيّما في نظرية(5)، كان رولز يأمل في احتمال توفر إمكان تبرير لا الوضع الأصلي، ومعه مبادئ العدالة وحسب، بل وجملة مبادئ أخلاقية أخرى؛ فقدم تبريرًا متّسقًا للوضع الأصلي زاعمًا أن مبادئ العدالة التي يصادق عليها هذا الوضع هي في حالة توازن فكري مع أحكامـ «نا» المدروسة؛ وهو يرى أن هذه المقاربة توفر الأسباب للعمل من أجل تحديد «نا» الفضفاض، ربما بالنسبة إلى الجميع. أما في ليبرالية(6). فإن رولز يصف الدعاوى الثلاث جميعًا: فيتبنى نظرة أضيق إلى طيف المزاعم القابلة للتبرير، ويطلق مطالب أكثر محدودية حول اقتسام التبريرات، ويتبنى نظرة أضيق حول طيف الوكلاء القادرين على المحاكمة بشأن العدالة. ومع بقاء رولز مقتنعًا بإمكان توظيف إجراء الوضع الأصلي لتحديد هوية مبادئ العدالة، فإنه يتوصل، في المقام الأول، إلى استنتاج مفاده أن مبادئ أخرى لا يمكن منحها تبريرًا يكون في متناول الجميع(7). إذ من الممكن أن توجد، وسوف توجد في المجتمعات الحرة، تعددية آراء أخلاقية شمولية معقولة. ثانيًا، هو يرى أن التبريرات الأساسية للوضع الأصلي، ولجملة مبادئ العدالة ومؤسساتها، إذًا، يقدمها أفراد ذوو آراء أخلاقية شمولية متباينة، وقد يكونون شديدي الاختلاف: يُنظر إلى الوضع الأصلي على أنه موضوع إجماع متشابك طارئ بين من يتبنون وجهات نظر أساسية متنوعة لا تضمن أي

---

(5) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(6) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

(7) تعود انتقادات رولز الرئيسة الأولى للتبرير الأخلاقي الشامل إلى مادة: «Kantian Constructivism in John Rawls, «Moral Theory: The Dewey Lectures 1980,» *Journal of Philosophy*, vol. 77 (1980), in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 303-358.

توافق أو اندماج في أسباب داعية إلى تأكيد صوابية وجهات النظر تلك[8]. **ثالثًا**، يزعم رولز أن من شأن أي غياب كلي للأسباب المشتركة الداعية إلى القبول بالوضع الأصلي أن يقوض الحياة السياسية إلا أن المواطنين في كيانات سياسية ديمقراطية يمكنهم أن يعولوا على طيف أضيق من استراتيجيات التبرير المشتركة التي هي سياسية أكثر منها أساسية. وهو يجادل في عمله اللاحق قائلًا إن العدالة كإنصاف يجب النظر إليها بوصفها تصورًا «مستقلاً بذاته»، وهو في حالة توازن فكري لا مع آراء شمولية متنوعة وحسب، بل ومع أفكار مركزية في إطار أي ثقافة ديمقراطية عامة يمكن لإحدى صيغ العقل العمومي أن يتقاسمها فيه بين مواطنين زملاء (ربما بينهم فقط). وهذا التصور للعقل العمومي يوفر العملة المشتركة المتداولة في الحوارات الدائرة بين المواطنين حول العدالة، ولكنه لا يوفر عملة عالمية شاملة: «أولئك الذين يرفضون الديمقراطية الدستورية... سيرفضون، بطبيعة الحال، فكرة العقل العمومي بالذات»[9].

مع أن آراء رولز تغيرت على هذا النحو، فإنه بقي طول الوقت حريصًا ليس فقط على صون الرأي القائل إن مبادئ العدالة قابلة لأن تُركب، بل وعلى نظرة كانطية عريضة إلى معايير سياسية جوهرية من جهة، وإلى تبريرها من جهة ثانية. وكانطيةُ رولز تتجاوز كثيرًا قبول رواية ليبرالية لقصة العدالة أو رفض الأخلاق العواقبية. وكما يشير عنوان أحد أعماله الرئيسة، فإن ما ظل دائبًا على التماسه بقي على الدوام متمثلًا بصيغة كانطية تحديدًا من صيغ النزعة البنائية[10]. ومن شأن إمعان النظر في مراحل تطور بنائيته الكانطية - ربما البنائيات الكانطية - أن يكون منوِّرًا.

---

(8) انظر مواد ما بعد 1980 في: John Rawls: «On the Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal for Legal Studies*, vol. 7 (1987), pp. 1-25, in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 421-48 and «The Domain of the Political and Overlapping Consensus,» *New York University Law Review*, vol. 64 (1989), pp. 473-496, and «Reply to Habermas,» *Journal of Philosophy*, vol. 93, no. 3 (March 1995), pp. 132-179, esp. 143 (also in: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), Lecture IX.

(9) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *University of Chicago Law Review*, vol. 64 (Summer 1997), in: Rawls, *Collected Papers*.

(10) لم يكن، على أي حال، إلا منتصف طريق في عمله حين بدأ رولز يستخدم عبارة بنائية كانطية الصريحة - ولا سيّما في: Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory».

في نظرية، لا يتحدث رولز عن البنائية، بل يتحدث على نطاق أوسع عن نوع من إجراء من أجل الوكلاء كي يعيّنوا مبادئ عدالة توفر «معايير بناءة»، بمعنى، إجراءات لتسوية مشكلات أخلاقية(11). وهنا يكون التشديد على مدى عمليةٍ نظريةٍ توفر معايير أو إجراءات بناءة. يضع رولز موقفه في مواجهة صيغ لـ «النزعة الحدسية» التي ينعتها باللاعملية لأنها لا توفر إلا حشدًا من المبادئ غير المصنفة، وإذًا، لا تقدم إجراءات بناءة للوكلاء لحل المشكلات الأخلاقية. هذا التصور الأولي الرحب للبناء الأخلاقي يصنف النفعية ونظرة رولز الأكثر كانطية كلتيهما بوصفهما بنائيتين: كلتاهما تقارنان بإجراءات في الأخلاق لا تقدم معايير بناءة وهي، إذًا غير عملية، أو غير عملية على نحو جدير بالتعويل عليه. هناك كتاب كثيرون غير كانطيين، مثل ديفد غوتييه، هم على صواب إذ يرون عملهم هادفًا إلى معايير بنائية بهذا المعنى، وإن لم تكن مقاربتهم كانطية بأي حال. هم بنائيون، لكنهم ليسوا بنائيين كانطيين(12).

بالمقابل، ظل رولز يرى مقاربته كانطية وبنائية في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أنه لا يصف صيغته المحددة للبنائية في نظرية على أنها كانطية، بل تعاقدية، فهو يزعم هناك أيضًا أن عمله مرشح لأن يرقى «بنظرية العقد الاجتماعي المألوفة كما هي موجودة عند لوك، وروسو، وكانط إلى مستوى أعلى من

---

(11) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 34, 39-40, 48 and 52, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 30, 35-36, 43, and 46.

(12) يرى غوتييه الأخلاق مبنية على أساس المساومة أو الموافقة العقلانية التي تستبق افتراض قيمة إشباع تفضيلات فردية سابقة. انظر أيضًا مقالته حيث يصف موقفه ببنائي صراحة: David Gauthier, «Political Contractarianism,» *The Journal of Political Philosophy*, vol. 2 (1997), pp. 132-148,

انظر أيضًا: Gauthier, *Morals by Agreement*, p. 4,

حيث يعزو غوتييه تصورًا شبيهًا جدًّا للأخلاق البنائية إلى رولز موردًا فقرة من: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 15, and *A Theory of Justice* (1999), p. 16,

يزعم فيها رولز أن نظرية العدالة «جزء، لعلها الجزء الأهم، لنظرية الاختيار العقلاني». إلا أن رولز، يقوم، صراحة، برفض صيغته السابقة، ص 52-53، قائلًا إنه لم يعد مقتنعًا بأن من الممكن اشتقاق المعقول من العقلاني، وبأن نظريته قائمة على توافق مستند إلى تفضيلات فردية، ص: 82 وبعدها. والهوة بين الصيغة الكانطية للبنائية وصيغها اللاكانطية واسعة: يعارض رولز نظرته بـ «الليبرالية الهوبزية» كما يرد في عمل غوتييه وآخرين؛ John Rawls, «On the Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal for Legal Studies*, vol. 7 (1987), p. 422, n.

التجريد»[13]. ويكون مستوى التجريد أعلى افتراضيًا لأن الوضع الأصلي إجراء بنائي يرى الأطراف التي تبني مبادئ العدالة في ظل عمليات وصف استثنائية التجريد، تحديدًا، كونها مفتقرة إلى أي معرفة بسماتها الاجتماعية المميزة[14].

أما مسألة إن كانت استراتيجية التبرير الأساسية في نظرية كانطية، فبعيدة عن أن تكون واضحة. ومع أن رولز يشبه كانط في عدم مناشدته، لا لتفضيلات فردية أو توافق نظري افتراضي أو عقد اجتماعي، ولا لأي نظام قيم أخلاقية مستقل، فإنه، خلافًا لكانط، يناشد تصورًا قائمًا على التوازن الفكري (TJ, pp. 20ff) لتبرير الوضع الأصلي. وهو يُلبس هذا الوضع ثوب «إجراء» و«تجربة فكرية،» و«أداة تمثيل،» و«نموذج تصور»[15] لا بد من تبريره بالاستناد إلى التوازن الفكري بين مبادئ عدالة يتمخض عنها الوضع الأصلي و«أحكامنا المدروسة». إن مقاربة التبرير هذه اتساقية[16]: فهي مستندة إلى تصور معين لما هو معقول (مقابل ما هو مجرد عقلاني أداتيًا) - تصور يعيد رولز تصنيعه ويطوره في رواية قصة العقل العمومي في عمله اللاحق.

---

(13) Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 11, and *A Theory of Justice* (1999), p. 10.

(14) بكلام دقيق، تستند استراتيجية رولز لا إلى تصورات مجردة فقط، بل إلى تصورات مثالية عن الأشخاص، والحفز، والمجتمعات: وهذا يتمخض عن مشكلات متنوعة. انظر: Onora O'Neill «Constructivisms in Ethics,» in: Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), pp. 206-218, and «The Method of *A Theory of Justice*,» in: Otfried Ho¨ffe, ed., *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1998).

(15) يضع رولز للوضع الأصلي عنوان تصور نموذجي في (*Kantian Constructivism in Moral Theory* pp. 308-309)؛ وفي: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001),

انظر: Rawls, *Collected Papers*, pp. 388-420,

يتحدث عن الأمر على أنه أداة تمثيل (ص 402) (عبارة واردة أيضًا في: Rawls, *Constructivism in Moral Theory*, p. 321). والتعبيران، كلاهما، يساعدان على تحريف قراءات خاطئة تتعامل مع الوضع الأصلي على أنه استراتيجية رولز التبريرية الأساسية - قراءة من شأنه أن يعدّها لاكانطية.

(16) بالتماسه «أحكامنا المدروسة» لا يهرّب رولز أي طريقة مميزة معرفيًا من المعرفة (حركة ينتقدها في المؤسسات العقلانية). ببساطة يرى أننا متوفرون على عقائد وعواطف منتمية إلى ما قبل النظرية. للاطلاع على مناقشة واضحة لمناشدات الحدس لدى أولئك الذين ليسوا مؤسساتيين. انظر James Griffin *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996), Chap. 1.

في كتابه الصادر عام 1980 بعنوان البنائية الكانطية في النظرية الأخلاقية (*Kantian Constructivism in Moral Theory*) كان رولز أكثر إبرازًا لمصطلح «بنائية». فهو «يخصص تصورًا محددًا للشخص بوصفه عنصرًا في إجراء بناء معقول» (*KC*, p. 304). «أشخاص أخلاقيون أحرار ومتساوون»، هكذا يُنظر إليهم، إذ يرون أنفسهم «مواطنين يعيشون حياة كاملة في مجتمع مستمر (*KC*, pp. 304-5)، يشكل نظامًا مغلقًا ومطوقًا (*KC*, p. 323): ينهلون من معين «الثقافة العامة لمجتمع ديمقراطي» (*KC*, p. 306) دفاعًا عن مبادئ العدالة. وباختزالها إلى أساسياتها يزعم رولز هنا أن:

> البنائية الكانطية ترى أن الموضوعية الأخلاقية ينبغي أن تُفهم من منطلق وجهة نظر اجتماعية مبنية على نحو ملائم يستطيع الجميع أن يقبلوا بها. ويمعزل عن إجراء بناء مبادئ العدالة، ليس ثمة أي وقائع أخلاقية (*KC*, p. 307).

في كتابه البنائية الكانطية، يرى رولز عمل كانط قريب النسب، ويأسف لإخفاق كتّاب سابقين في رؤية أن كانط قدم مقاربة للأخلاق بنائيةً، لا شكليةً في حد أدنى[17]. غير أنه، هنا وفي مكان آخر، يقر بأن بنائيته كانطية ولكنها ليست بنائية كانط. والاختلاف الرئيس في المنهج، كما يراه رولز في البنائية الكانطية، هو أن وضعه يعطي «أولوية لما هو اجتماعي» وأنه تحديدًا مصمم لمواطنين، في حين أن «رواية» كانط «لقصة الإلزام المطلق تنطبق على البداهات الشخصية لأشخاص جديين ووجدانيين في الحياة اليومية»[18] (*KC*, p. 339): يبقى إجراء الوضع الأصلي مختلفًا تمامًا عن إجراء الإلزام المطلق الأكثر اتصافًا بالصفة الفردية.

---

(17) برأي رولز، كل من سيدويك وبرادلي يخطئان قراءة أخلاق كانط بوصفها شكلية إلى الحد الأدنى، في حين يقوم كل من ج. إ. مور و و. د. روس بإغفال احتمالات كانطية مهمة لأن حدسيتهما العقلانية التي كان من شأن كانط أن يراها تبعية (كمالية)، معرفة مزعومة بحقائق أخلاقية مستقلة: (*Kantian Constructivism in Moral Theory*, pp. 341-5, and pp. 510ff.

(18) الفرق الذي يلاحظه رولز مستند صراحة إلى معارضة موقفه مع عمل كانط الأساس، لا مع كتابات كانط اللاحقة عن العدالة. ثمة أشياء كثيرة يمكن قولها عن الجوانب التي يكون ولا يكون فيها موقف كانط فرديًا جذريًا.

يرى رولز أن هذا الاختلاف في المنهج يفسر سبب وصولهما، هو وكانط، إلى مستويين مختلفين من الدعاوى الأخلاقية الجوهرية. فبينما كان كانط يتطلع إلى توفير منهج عام تمامًا لتناول القضايا الأخلاقية بما فيها مسائل العدالة، توصل رولز إلى استنتاج أن بنائيته الكانطية تستطيع أن تبني رواية فقط لقصة العدالة: نستطيع بناء رواية معللة لقصة الحق، لكن ليس لقصة الخير؛ لقصة العدالة، لكن ليس قصة الفضيلة:

> العدالة كإنصاف، كنظرة بنائية، لا ترى أن هناك أجوبة عن جميع الأسئلة الأخلاقية التي نجدنا مدفوعين إلى طرحها في الحياة اليومية (*KC*, p. 350).

حتى أن هذا التأكيد بحدود بنائية رولز أصبح أكثر بروزًا في كتاباته اللاحقة، حيث يكرر التشديد على أننا ملزمون، لعدم قدرتنا على تقديم رواية معللة لقصة الخير، بأن نكون محايدين بين حشد من «تصورات الخير» المتنافسة ما لم تكن متضاربة مع العدالة. والبنائية لا توفر أي نظرية عدالة شمولية، كما لا تطال الخطابات البنائية جميع الدوائر [الجماهير بمعنى الفئات أو الشرائح المجتمعية]: فهي تستند إلى تصورات مشتركة بين المواطنين، ما يجعلها لا تقدم أسبابًا للفعل والتحرك إلا بالنسبة إلى تلك الالتزامات الأكثر أساسية التي تفترضها سلفًا.

> إن الأشخاص عقلانيون حين... يكونون مستعدين لاقتراح مبادئ ومعايير بوصفها شروط تعاون وللالتزام بها طوعًا، في ضوء الاطمئنان إلى أن آخرين سيحذون حذوهم (*PL*, p. 49).

والآخرون الذين يحتمل أن يتقاسموا الالتزام بـ «إخضاع سلوكهم لمبدأ يستطيعون وآخرون اعتماده في محاكمتهم على نحو مشترك» (*PL*, 49n) يصوَّرون مرة أخرى على أنهم مواطنون زملاء - تحديدًا مواطنون زملاء في الانتماء إلى مجتمع ديمقراطي:

> العقل العمومي ميزة تخص أي شعب ديمقراطي: هو عقل مواطنيه، عقل أولئك الذين يتقاسمون مرتبة المواطنة المتساوية... [وهو] عمومي لأسباب ثلاثة: كونه عقلًا للمواطنين بصفتهم كذلك، فهو عقل الجمهور؛

وموضوعه هو خير الجمهور وقضايا العدالة الأساسية؛ وطبيعته ومحتواه عموميان... (*PL*, p. 213; cf. *PRR*, part 1)

يُنظر إلى المواطنين الزملاء بوصفهم متشاركين في مجتمع مؤطر ومغلق ذي مؤسسات سياسية أساسية، بينها دستور ديمقراطي: الديمقراطية والدول المؤطرة التي يمكن للديمقراطية أن توجد فيها تكون مفترضة سلفًا بوضوح بدلًا من أن تكون مبررة في نظرية العدالة عند رولز.

إن الأولوية، في كتابات رولز بعد 1985، مكرسة لا لنظرة اجتماعية (مقابل نظرة فردية) وحسب إلى العقل، بل لنظرة سياسية على نحو بالغ التحديد والتخصيص[19]. يميز رولز تصوره للمعقولية عن الآراء ووجهات النظر الجماعوية التي قد تُعدّ معايير اجتماعية مشتركة بوصفها عقولًا. ولأنه يأخذ التعددية مأخذ الجد، فهو لا يفترض أن المعايير الاجتماعية ستكون مشتركة بين جميع المواطنين الزملاء، أو قادرة على توفير أسباب تصرف للجميع. غير أن رولز، أيضًا، يرى أن التبرير بين المواطنين الزملاء يفترض سبقيًّا طيفًا أضيق لإجماع أكثر اتصافًا بالصفتين الإجرائية والسياسية:

يبقى التبرير موجهًا إلى آخرين يختلفون عنا، وعليه، إذًا، أن ينطلق دائمًا من إجماع ما، من مقدمات نراها، نحن وآخرون، صحيحة (*JFPM*, p. 394; cf. OC, p. 426).

إن صيغة البنائية التي بلغها رولز عندما كتب ليبرالية كانت عميقة سياسيًّا في تركيزها على العدالة وصولًا إلى استبعاد قضايا أخلاقية أخرى، وذلك في الدور المكرس للعقل العمومي في تبرير مبادئ العدالة، وفي إصرارها على أن مثل هذا التبرير كامن في عمق مجتمع مؤطر (يُفضَّل دولة ذات حدود مرسومة) بدلًا من كونه شاملًا أو أمميًّا. ومثل هذا التبرير لا يخاطب آخرين ليسوا مواطنين زملاء، آخرين مستبعَدين من، أو مهمشين في، كيان سياسي،

(19) يعلق في أطروحات قائلًا إنه كان من الأفضل عنونة محاضرات ديوي لا بعبارة «البنائية الكانطية في نظرية الأخلاق»، بل بعبارة «البنائية الكانطية في الفلسفة السياسية»: Rawls, *Collected Papers*, n. 2, pp. 388-389.

أو آخرين غير موافقين على الديمقراطية وقيودها. من نواحٍ كثيرة يبقى صدى الصيغة روسويًا أكثر منه كانطيًا، أهليًا أكثر منه أمميًا.

III. رواية رولز لقصة بنائية كانط

لعل أعمق الأسئلة التي يمكن طرحها على كل من صيغ رولز للبنائية هي حول تصورات المعقولية المستحضرة. فالإجراءات البنائية لإرساء مبادئ العدالة لا تستطيع استخلاص نتائج أخلاقية من لا شيء: يتركز الهدف على بنائها عبر إجراءات قابلة للتبرير يستطيع «وكلاء البناء» متابعتها. من المعقول تمامًا أن نتساءل عما يلزمنا بأخذ «التوازن الفكري مع محاكماتنا المدروسة»، أو «وجهة نظر اجتماعية مبنية على نحو يستطيع الجميع أن يقبلوا بها» بوصفه مؤسِّسًا للمعقولية. ثمة احتمالات أخرى، بما فيها صيغة البنائية الكانطية التي يقترحها كانط نفسه.

مع أن جزءًا كبيرًا من عمل رولز غير كانطي تمامًا[20]، فإن توصيفه لمنهجه في ترسيخ مبادئ العدالة ولاستنتاجاته على أنها كانطية وبنائية على حد سواء ينطوي على معنى مفيد. صحيح، كما يلاحظ، ثمة معلقون كثيرون لم يروا منهج كانط في إرساء مبادئ أخلاقية منهجًا بنائيًا على الإطلاق. بعضهم رأى أن كانط دائب، على الرغم من تنصلاته، على تسويق صيغة أخرى من صيغ الحدسية العقلانية وأنه واقعي أخلاقي مقنع؛ آخرون رأوا أنه لا يقدم إلا نزعة شكلية في الحدود الدنيا. لو كان أولئك الذين يرون واقعية أخلاقية لدى كانط على صواب، لما تقاسم هو ورولز إلا القليل. ولو كان أولئك الذين يرون حدًّا أدنى من الشكلية في كانط على صواب، لكانت كانطية رولز مرادفة لمعادلة الواقعية المشتركة بينهما، ولشغفهما المشترك بالتبرير اللانسبوي في الأخلاق،

(20) من الأمثلة: تصوره للعقل العملي، فصله لتبرير مبادئ العدالة عن تبرير مبادئ أخلاقية أخرى، تأكيده لصيغ تبرير سياسية مقابل أخرى أوسع، افتراض أن من شأن أي كلام على العدالة أن يبدأ تأكيده لصيغ تبرير سياسية مقابل أخرى أوسع، افتراض أن من شأن أي كلام على العدالة أن يبدأ على نحو مشروع عبر التسليم بـ «مجتمع مؤطر»، انظر: Katrin Flickshuh, *Kant and Modern Moral Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000).

ولآرائهما الليبرالية المشتركة حول العدالة، ولكنها لن تمتد إلى نوع من التطلع المشترك نحو بناء طيف من الاستنتاجات الأخلاقية.

ومهما يكن فإن هناك أسبابًا وجيهة للتوافق مع رولز على أن منهج كانط في الأخلاق بنائي. والنظرة الخلفية هي أن كانط يزاوج بين معاداة الواقعية ومزاعم اكتشاف مبادئ أخلاقية موضوعية: شأن المقاربة البنائية أن تناسب فلسفته الأرحب كثيرًا. وبقدر أكبر من التحديد ثمة عدد كبير من المفاصل التي يتوسل فيها كانط صراحة إجراءات بنائية، بما فيها رواياته لقصة تبرير العقل النظري والمحاكمة الرياضية[21]. أخيرًا، هناك أسباب للاعتقاد بأن تصور كانط للتبرير الأخلاقي أكثر جذرية في بنائيته من ذلك الذي يقترحه رولز.

من الواضح أن منهج كانط في الأخلاق يشبه منهج رولز على صعيد عدد من النواحي السلبية. مثل رولز، يسوق كانط إجراءات لتبرير مبادئ فعل مهمة أخلاقيًا عبر توسل تصور لمحاكمة عملية لا تستند إلى وقائع أخلاقية مستقلة مفترضة أو إلى تفضيلات فردية فعلية. والإجراءات المتصورة - وهي واردة في صياغات الإلزام المطلق المتنوعة - تعارَض بإجراءات يتبناها دعاة التبعية في الأخلاق الذين يلوذون إما بتأييد النزعة الكمالية عبر استحضار القيم المستقلة (الوهمية) للواقعية الأخلاقية، وإما بالدفاع عن نزعات معينة مثل الشخصانية، أو النفعية، أو صيغ تعاقدية قائمة على التفضيل من طريق استحضار قيمة (غير مبررة) إرضاء التفضيلات.

إن التزام كانط بهذه النقاط السلبية سهل الإثبات. فأشهر طبعات إجرائه البنائي، الإلزام المطلق، هي صيغة قانون كوني شامل[22]، يلزم الوكلاء بـ «ألا

---

(21) للاطلاع على مزاعم بنائية حول تسويغ العقل والرياضيات، انظر على نحو خاص القسم الأول من عقيدة المنهج في كتاب إيمانويل كانط: Immanuel Kant, *The* Critique of Pure Reason, Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), [pp. 707 and 753].

(22) Immanuel Kant, «*Groundwork of the Metaphysics of Morals*,» Translated by Mary J. Gregor, in: Immanuel Kant, *Kant's Practical Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), vol. 4, p. 421,

أنا لا أعني اقتراح أن صيغة بدلًا من أخرى للإلزام المطلق مفضلة في أي قراءة بنائية لكانط. =

يتصرفوا إلا وفقًا لتلك القاعدة التي تستطيع في الوقت نفسه أن تتمنى صيرورتها قانونًا كليًّا»: على الوكلاء أن ينبذوا مبادئ الفعل التي يرون استحالة أن يتبناها الجميع[23]. ليس ثمة أي إشارة هنا، أو في نظرية العقل الكانطية الكامنة في العمق، لا إلى أي واقع أخلاقي معتمد، ولا إلى أي رغبات أو تفضيلات.

ومع ذلك، فإن النقاط السلبية ليست كافية لبيان أن كانط، أيضًا، يتبنى مقاربة بنائية للأخلاق. من غير الممكن قراءة كانط بوصفه ممن يتبنون البنائية الأخلاقية ما لم يظهر أنه (على الرغم من رفضه للحدسية العقلانية) يقترح نهجًا يستطيع الوكلاء اعتماده لمماهاة مبادئ محددة مع مضامين عملية، وأنه يبرر هذا النهج.

للأغراض الراهنة سأسلّم بأن لإجراءات الإلزام المطلق مضامين عملية وتستطيع أن تعيّن، أقله، بعض المبادئ الأخلاقية، مثلًا، مبادئ عدالة أساسية (ربما ليس وحدها)[24]. أما السؤال الأكثر إلحاحًا فهو هل هي ذاتها قابلة للتبرير من دون استقدام صيغة ما من صيغ الواقعية الأخلاقية عبر الباب الخلفي؟. من الواضح أن كانط مقتنع بأن إجراءه البنائي للأخلاق ليس اعتباطيًّا، وبأنه يشكل الجانب الأوزن من العقل العملي، أو المعقولية. تمامًا كما يصر رولز على أن العقلاني والمعقول كليهما مهمان لتبرير مبادئ العدالة، وإن كانا متمايزين، فإن كانط يصر على أن الإلزامين الافتراضي والمطلق مهمان لتبرير المبادئ الأخلاقية وعلى أنهما متعذرا الاختزال تبادليًّا.

= الصورة كلها المعروضة في هذا الفصل كانت قابلة للتطوير عبر استخدام أي صيغ توضيحًا. للاطلاع على مقاربة بنائية لمعادلة الغاية بذاتها، انظر: Thomas E. Hill, Jr., «Kantian Constructivism in Ethics,» *Ethics*, vol. 99 (1989), pp. 752-770.

كذلك في كتابه: Thomas E. Hill, *Dignity and Practical Reason* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), pp. 226-250.

(23) ما ينبئنا به هذا قد يكون أقل مما يفترضه بعض منتقدي كانط ويأمله معجبون تقديون أقل. فكانط مهتم بمبادئ لا يمكن أن يتبناها الجميع. لو كان إجراؤه لشطب المبادئ غير القابلة للتطبيق من الجميع (بنجاح، في وقت معين)، لكانت انتقادات النقاد الذين لم يكفوا عن إبراز مدى لامعقولية مثل هذا الكلام على الأخلاق قد أنزلت ضربة مدمرة بكانط.

(24) للاطلاع على مناقشة الإلزام المطلق، انظر: O'Neill, *Constructions of Reason*, Part II.

ومع ذلك، فليس سهلًا رؤية السبب الكامن وراء اعتقاد كانط بأن إجراءات الإلزام المطلق تشكل شروطًا للعقل العملي أو المعقولية. قد يعني الأمر أن من المحتمل انتهاء كانط ورولز إلى صعوبتين متناظرتين، إلى اقتراح إجراء بنائي لتعيين مبادئ عملية محددة، ولكنهما، كليهما، يخفقان في أن يبينا، على نحو مقنع، أن هذا الإجراء مستند إلى، أو معبّر عن (تصور ملائم) للمعقولية. قد يكون موقفاهما بنائيين بالمعنى المحدود الدال على اقتراح إجراءات يستطيع الوكلاء توظيفها لاستحداث مبادئ لإرشاد الفعل، ولكن ليس بالمعنى الأوفى الدال على تبرير تلك الإجراءات وترسيخ سلسلة أحكام معيارية موضوعية. إذا كان الأمر كذلك، فلن يبرر لا رولز ولا كانط دعاوى أخلاقية بالمعنى الأقوى الذي يحلم به البنائيون.

غير أن كانط يقوم بما هو أكثر من استحضار «مبدأ أسمى للعقل العملي» بلا أساس. هو يرى أن على أي رواية لقصة العقل العملي أن تكون عرضة للتبرير: ذلك الطموح كامن في عمق عناوين مؤلفاته الرئيسية. فانتقادات العقل الخالص والعملي هي انتقادات لا لمجرد انتشار تصورات عقل مسلّم بها سلفًا ومقبولة من دون جدال، بل لتصورات العقل تلك. إذا كان كانط قادرًا على فعل هذا، فإن ما قد يتمكن من تقديمه ليس مجرد تسويغ مشروط، بل هو تسويغ عميق لمبادئ تستند إلى تسويغ تصور معين للعقل العملي. يضاف إلى ذلك أنه لو كان تسويغه للعقل بنائيًا، لما كانت بنائيته عميقة وحسب، بل وجذرية أيضًا.

ينفي رولز هذا الاحتمال صراحة. هو يرى أن كانط لا يقدم ولا يستطيع أن يقدم أي تبرير بنائي لتصور العقل العملي عنده. ففي مادة أطروحات (*Themes in Kant's Moral philosophy*) يطرح سؤالين ويجيب عنهما:

> أولًا، ما الذي يجري بناؤه، في البنائية الأخلاقية؟ جواب: محتوى العقيدة... سؤال ثانٍ: هل إجراء الإلزام المطلق مبني؟ لا، ليس مبنيًا، لعله مُخرَج ببساطة... ليس كل شيء قابلًا للبناء، وأي مبنى له أساس ومواد معينة، يبدأ منهما[25]. (*TKMP*, pp. 513-14)

(25) قارن تعليق رولز على حدود بنائيته الخاصة: «تصورا المجتمع والشخص فكرتين للعقل ليستا، بالتأكيد، مبنيتين أكثر من كون مبادئ العقل العملي مبنية»، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 108.

وبرأي رولز فإن هذه المواد تشتمل على تصور كانط لأشخاص أحرار ومتساوين بوصفهم عقلانيين ومعقولين [عقلاء]، تصوّرٍ «مستنبط من تجربتنا الأخلاقية» (TKMP, p. 514). وتُبنى المحاكمة الأخلاقية على أساس هذه التصورات المستنبطة؛ فالعقل العملي نفسه ليس مبررًا بأي إجراء بنائي.

في القسم التالي من أطروحات، يجادل رولز قائلًا إن تصور كانط للعقل العملي متجذر في عقيدته الصعبة عن واقع العقل، كما هي معروضة في كتاب **نقد العقل العملي**. من الآراء الشائعة كثيرًا حول مناقشة كانط لواقع العقل أنه يوفر القاعدة الصلبة للمحاكمة الأخلاقية كلها: فالعقل العملي، وإجراءات الإلزام المطلق إذًا[26]، مجرد هبة يحصل عليها الوعي البشري، فهي نفسها ليست في المحصلة مبنية. هذه القراءة توحي بأن كانط تورط (رغمًا عنه) في التقهقر إلى إحدى صيغ الحدسية العقلانية، بل وحتى الواقعية (الأخلاقية).

غير أن رولز لا يرى عقيدة كانط حول واقع العقل محاولة لتقديم معطى ثابت (أساس راسخ غير قابل للتغيير) للتبرير في الأخلاق. ومع أن «المبدأ الأسمى للعقل العملي» أي «القانون الأخلاقي» أي «الإلزام المطلق»، متعذر الاستنتاج، وعلى الرغم من استحالة اشتقاقه من العقل النظري[27]، وعلى الرغم من أنه ليس فكرة ناظمة (TKMP, pp. 521-3)، فإن من الممكن ترسيخه بوصفه المبدأ المطلوب لـ «إكمال تأسيس العقل ككتلة مبادئ موحدة» (TKMP, p. 523). وبقراءة رولز، فإن النقد الثاني يؤكد أن العقل «ذاتي الإثبات ككل» عبر تقديم، «لا تصور بنائي للعقل العملي وحسب، بل رواية متسقة لقصة ترسيخه» (TKMP, p. 523).

---

(26) أترك مسألة إن كانت صيغ الإلزام المطلق متساوية أم لا مفتوحة. رأيي الخاص هو أنها متساوية في ضوء قراءة مقبولة؛ انظر: O'Neill, «Universal Laws and Ends in Themselves,» in: O'Neill, *Constructions of Reason*, pp. 126-144,

توماس إ. هيل (الابن)، يقول غير ذلك؛ انظر مقالته: Hill, «Humanity as an End in itselfs,» in: Hill, *Dignity and Practical Reason*, pp. 38-57.

(27) استراتيجية دأب كانط على استكشاف إمكانها بعمق قبل رفضها. انظر: Dieter Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft,» in: G. Prauss, ed., *Kant. Zur Deuting seiner Theorie von Erkennen und Handlen* (Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 1973), pp. 107-110.

والتمييز الذي يبنيه رولز هنا بين استخدام للإلزام المطلق من أجل استحداث مبادئ أخلاقية ومجرد التبرير الاتساقي للإلزام المطلق إياه يوازي استراتيجيته الخاصة في **نظرية**، حيث تبنى مبادئ العدالة عبر توظيف الوضع الأصلي، إلا أن الوضع الأصلي نفسه لا يحصل إلا على نوع من التبرير المتسق[28] [القائم على الترابط المنطقي].

IV. كانط وبناء العقل

غير أننا إذا نظرنا إلى كتابات كانط عن تسويغ العقل، أمكن أن تبدو قراءته طبيعية جدًّا، لا على أنه دائب على الجدال قائلًا إن الإلزام المطلق، المبدأ الأسمى للعقل العملي، متسق مع جوانب أخرى من تصوره للعقل وحسب، بل قائلًا بقدر أكبر من التحديد بأن العقل ذاته قابل للتبرير بنائيًّا. ففي أواخر كتاب **نقد العقل المحض**، في المقاطع الأولى من فصل «في المنهج»، يقدم كانط صورة لصرح العقل البشري محكومًا بإخفاق لا يسوغه عقل. وعلى الرغم من تراكم «مواد» وفيرة في الصفحات السبعمئة السابقة من **نقد العقل المحض**، فإن المشروع كله سيخفق، مثل مشروع بناة بابل غير المنسق، إذا لم نستطع العثور على خطة عقل مشتركة[29].

---

(28) للاطلاع على خطابات تقول، على العكس، إن واقع العقل بالذات مبني، انظر: Pawel Luków, «The Fact of Reason: Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge,» *Kantstudien*, vol. 84 (1993), pp. 204-21; Onora O'Neill, «Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der prak- tischen Vernunft,» in: Otfried H öeffe, ed., *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (Berlin: Akademic Verlag, 2002), pp. 30-341, see also note 25.

(29) في هذا المقطع الطويل الموحي كتب كانط يقول:... يمكن القول إننا في العقيدة المتعالية للعناصر قمنا بروز المواد، وقررنا نوع البناء، ارتفاعه، وقوته التي ستكون كافية له. ومع أننا كنا نفكر ببرج يطاول السماوات، فقد تبين أن رصيد المواد لم يكن ليكفي إلا لبيت - بيت لا يتسع إلا لمهماتنا على ساحة التجربة ولا يعلو إلا بما يكفي لرؤية الساحة حتى طرفها. تعين على المشروع الجريء أن يصل إلى لا شيء جراء نقص المواد، بله تشهير الألسنة التي دفعت العمال، على نحو يتعذر تجنبه، إلى الشجار في ما بينهم والتشتت عبر الأرض، وراح كل منهم يبني وحده متبعًا تصميمه الخاص. مشكلتنا ليست مع المواد، لعلها مع الخطة أكثر، لأن أحدًا لم ينصحنا بعدم المخاطرة بكل شيء من أجل مشروع مفصل ولكنه بلا معنى، قد يفوق كل ما لدينا من موارد. ومع ذلك فإن علينا أن نشيد بيتًا متينًا مما يوجب أن نبني آخذين في الحسبان المؤن التي زُودنا بها وما نحن بحاجة إليه، انظر: Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. A707/B735 (tr. O. O'Neill).

على أي حال، ليس ثمة للعقل أي نظام مستقل يتولى وضع خطة مشتركة أو إجراء مشترك يؤسس لمبادئ المحاكمة العملية: «لا يتمتع العقل بأي سلطة دكتاتورية»[30]. فلمّا كان العقل غير منزل «من الأعالي»، نجدنا أمام خيارين: إما عدم التصرف بما هو أكثر من العقلاني، وإما المبادرة بالضرورة الإلزامية إلى بيان كيفية بناء تصور للمعقولية من القدرات والمواد المتوفرة فعلًا تحت تصرف البشر. ومع ذلك، إذا لم يكن ثمة أي «خطة عقل» ملهَمة سلفًا، أي سلطة خارجية، مستقلة، فما الذي يوجب عدّ أي طريقة محاكمة أرجح عقلًا من أي طريقة أخرى؟ لماذا سيتعين على أولئك الذين لا يتمتعون بخير التناغم المرسخ سلفًا التي تتولى توجيههم نحو شرعة عقل موهبة على نحو مستقل أن يروا أي طرائق محاكمة شروطًا للعقل، متمتعة بمرجعية غير محدودة لتنظيم القول والفعل، الفكر والممارسة.

وكما يصور كانط الأمر، فإن مأزق نوع من تعددية عناصر غير منسقة هو كل ما نستطيع توقعه سلفًا في محاولة تعيين مبادئ العقل العملي: لا بد لسلطة العقل من أن تؤسَّس أو تُشكل - تُبنى - بعناصر بشرية لأنها ليست مُعطاة. تصوروا مأزق عناصر من دون تنسيق بقدر أكبر من التدقيق. هي لا تستطيع أن ترى أي دين أو عقيدة، أي تقليد أو عرف، أي زعم أو اقتراح، أي مقدمة اعتباطية لا على التعيين، باختصار، هي متمتعة بذلك النوع من المرجعية غير المحدودة التي من شأنها أن تمكنها من النظر إليها على أنها أحد مبادئ العقل. غير أنها، مع ذلك، تبقى، إذا كانت راغبة في تنظيم تفكيرها وعملها معًا، بحاجة إلى العثور على - إلى بناء - مرجعية مشتركة ما. وإذا لم تستطع، فإنها لن تكون في حلبة الأخذ والعطاء، في حلبة تبادل دعاوى المعرفة والفعل وروزها. فكيف ستقوم العناصر بهذا كله؟ نظرًا إلى أن كل ما تتوفر عليه هو افتقارها المشترك إلى «خطة عقل» معطاة، فكل ما تستطيع أن تفعله هو رفض التعامل مع أي من الأديان والعقائد المختلفة، أي من التقاليد والأعراف المتنوعة، أي من الدعاوى والأطروحات المتباينة التي تلتزم بها بدرجات متغايرة على أنها ذات مرجعية

(30) Kant, *Critique of Pure Reason*, pp. A738/B766.

غير مقيدة على صعيد تنظيم التفكير والعمل. غير أن أولئك الذين لا يرون أي عقيدة أو ديانة محددة، أي تقاليد أو أعراف معينة، أي مزاعم أو أطروحات واضحة، على أنها ذات مرجعية غير مقيدة لتنظيم الفكر والفعل، يبادرون عمليًا إلى تبني المبدأ الطاغي الذي يقضي بعدم التفكير والعمل إلا وفق مبادئ يرونها منفتحة على الجميع وقابلة لأن يتبعها الجميع[31].

إن نظام الانضباط المحدود هذا، القائم على رفض أساليب تفكير وعمل يتعذر اتباعها على آخرين مختلفين، نظام تقييديٌّ على نحو مدهش. إذا كانت الأفكار وادعاءات المعرفة ستُعد معلَّلة فإن عليها أن تكون، أقله، قابلة لأن يتبعها بالفكر آخرون يتبنون آراء مغايرة: لا بد لها من أن تكون قابلة للفهم من أولئك الآخرين. إذا كانت مبادئ الفعل ستُقدم بوصفها أسباب عمل لآخرين ذوي التزامات أخلاقية ودينية مغايرة، فإن عليها أن تكون، أقله، مبادئ يمكن أن يتبناها أولئك الآخرون ويوظفونها لتنظيم عملهم. وأولئك الذين يقبلون «المبدأ الأسمى للعقل العملي» يسلّمون بأن عليهم أن يتبنوا مبادئ يرونها قابلة أيضًا لأن يتبناها آخرون قد يكونون مختلفين: باختصار لا بد لهم من أن يقبلوا بالمبدأ المعبَّر عنه في المعادلة المتمثلة بصيغة قانون الإلزام المطلق الكلي.

توحي هذه الاعتبارات بالسبب الذي يجعلنا ننظر إلى الإلزام المطلق بوصفه تعبيرًا عن أحد شروط العقل العملي الأساسية. ولهذه الاعتبارات ذيول متنوعة. فإذا كان نظام العقل مشترطًا رفض المبادئ التي (بتقديرنا) لا يستطيع جميع الآخرين فهمها أو تبنيها، أو النظر إليها على أنها موفرة أسبابًا، فإن أي إجراءات معقولة يجب أن تكون من حيث المبدأ قابلة للاتباع من دون تقييد. لذا، فإن العقل لا يمكن ربطه لا بأعراف الجماعات (كما يفترض الجماعويون) ولا بالإجماع المتشابك لمواطني كيان سياسي متنوع أخلاقيًا (كما يفترض رولز): يجب، من حيث المبدأ، أن يكون في متناول حتى آخرين ذوي أعراف مختلفة وانتماءات وطنية متباينة: في متناول «الغرباء». مشروع

---

(31) للنظر في بعض النصوص الكانطية ذات العلاقة، انظر: O'Neill, *Constructions of Reason*, Part I, and «Vindicating Reason,» in: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), pp. 280-305.

بالنسبة إلى «الغرباء» أن ينظروا إلى أي زعم بأن مبادئ العقل ملزمة بالتماهي مع عقائد وأعراف محددة لجماعات هم مستبعدون منها على أنه زعم يُصنّم ادعاء اعتباطيًا (يستخدم كانط استعارة «سلطة غريبة»). إن أساليب تنظيم الفكر والعمل التي تتوسل مثل هذه «السلطات» الزائفة - مراسيم صادرة عن الكنيسة أو الدولة، أو إيعازات صادرة عن الرأي العام والسلطات المحلية، أو ثقافة عامة لمجتمع ديمقراطي معين - ليست مناهج محاكمة: إنها تعسفية، ببساطة، بالنسبة إلى الأجانب، والمخالفين، والمستبعدين، والغرباء الآخرين. أما حيثما يجري التشكيك بجميع هذه «المرجعيات»، فإن أحدًا لن يقال له إن زعمًا لا يسعه إلا أن يراه متعسفًا يشكل عقلًا يتعين عليه أن يؤمن به ويتصرف بموجبه.

في عالم كائنات مختلفة، لا تكون المحاكمة كاملة، أو يمكن أن تقول (وقد قال كانط): لا تكون عمومية مئة في المئة حين تكون مستندة إلى ألوان من مناشدة صفات وعقائد، مواقف ورغبات، أعراف والتزامات، ليست ببساطة إلا عشوائية واعتباطية من بعض وجهات النظر. في بعض السياقات ثمة استطالات فكرية ناقصة التعليل، تعسفية جزئيًا إذًا، تكون كافية للأغراض المطروحة - ولكن ليس دائمًا. حين نلتمس تبريرًا عميقًا يطال آخرين ليسوا بعد ذوي عقليات متشابهة، لن نكون قانعين إلا بدعاوى حول ما ينبغي التفكير به وعمله (ونحكم بمسؤولية) أنها قابلة لأن يتبعها أولئك الآخرون. فالاستراتيجية الوحيدة المؤهلة لأن تعد عقلًا للجميع هي استراتيجية رفض جميع الفرضيات العشوائية والاعتباطية مهما كانت محترمة، أو موثوقة، أو مقبولة على نطاق واسع، أو وفيرة أعداد المروجين.

إن تنظيم الفكر والعمل بمبادئ يمكن لآخرين مختلفين اتباعها فكرًا أو تبنيها عملًا قد يبدو مطلبًا بسيطًا وأقل مما يمكن لسلطة العقل الافتراضية الوازنة أن تبلغه. هل تستطيع الوفرة الكونية للدعاوى حول ما ينبغي التفكير به وعمله أن تكون كل ما هو أساسي بالنسبة إلى المحاكمة العقلية؟ هل سيتمخض هذا التصور للعقل العملي عن أي نتائج مهمة؟ هل ستؤدي رواية كانط لقصة العقل إلى توفير إجراء بنائي ملائم للأخلاق (أو حتى للعدالة)؟

هذه أسئلة كبيرة عن بناء الأخلاق على أساس تصور كانط للعقل العملي، تقع خارج نطاق هذا الفصل. غير أن من الممكن، ولو من دون تقديم أجوبة كاملة، معاينة بعض تبعات بناء كانط المميز للعقل العملي (مقابل بنائه لمبادئ تخص الأخلاق والسياسة).

سأكتفي بإيراد عدد قليل من هذه التبعات. ها هي في ما يلي:

1- تبرير كانط للعقل العملي يميط اللثام عن السبب الكامن وراء وصوله إلى رؤية قابلية الكلية الشاملة بوصفها «المبدأ الأسمى للعقل العملي» والسبب الكامن وراء كلامه على ذلك بوصفه «القانون الأخلاقي». من المدهش أن روايته لقصة العقل العملي لا تدّعي أن هناك «نظام قيم أخلاقية مستقلًا» ولا تفترض سلفًا من دون سبب [عقل] مقبولية أي بنى اجتماعية أو سياسية محددة.

2- تبرير كانط للعقل العملي مختلف اختلافًا حاسمًا عن تصورات المعقولية التي طرحها رولز. ففي الطبعات اللاحقة لنظريته في العدالة، يرسم رولز تصورًا لمواطنة ديمقراطية في إطار مجتمع مؤطر بوصفه منبع المحاكمة حول العدالة وسياقها. أما كانط، فعلى النقيض من ذلك (رغم استخدامه مجازيًّا لكلمات مثل «مواطنة» و«جمهور»)، - فينشر تصورًا للعقل العملي لا يستبق افتراض أن أولئك الذين يتناولون العدالة والسياسة بالعقل ملزمون بأن يكونوا مقيدين بمواطنة مشتركة في «مجتمع مؤطر» ينعم بدستور ديمقراطي. لذا، فإن كانط يرى حدود الدولة ومنظومة الدول، وجملة الإقصاءات والاستيعابات التي تحدد مواطنة تلك الدول، جنبًا إلى جنب مع طبيعة أي دستور عادل، بوصفها مشكلات ومسائل مطروحة على العدالة أكثر منها افتراضات جاهزة سلفًا لمقولة العدالة. وحسب رؤية كانط، فإن المؤسسات السياسية الأساسية لا تصدر المشورات، بل لعلها بحاجة إلى تبرير: استحضارها في غياب مثل هذا التبرير إن هو إلا نوع من المناشدة والاستدعاء لسلطات ومرجعيات جائرة وغير شرعية[32].

(32) عدم قيام كانط بربط تصوراته للمواطنة والتوظيف العام للعقل ببنى مؤسسية محددة واضح =

3- برفضه، لا التبريرات المناشدة لمعايير مشتركة وحسب، بل تلك الداعية إلى استحضار المواطنة المشتركة، يشرع كانط في بناء عدالة أوسع، رؤاها متمثلة بنظام أممي [كوزموبوليتي] تبرِّر الدول في إطاره. أما رولز، الذي يرى المجتمعات المؤطرة[33] أحد جوانب التأسيس للعقل ولو جزئيًّا، على الطرف النقيض، فيجب أن يتعامل مع العدالة الدولية بوصفها فقرة ملحقة بسِفر العدالة المحلية - الوطنية.

4- الاختلاف بين تصوري المعقولية يفسر لماذا تبقى بنائية رولز المدنية جذريًّا، موجهة فقط، على الرغم من سماحها بالتعددية الأخلاقية داخل المجتمع، إلى نسج رواية لقصة العدالة، في حين تستطيع بنائية كانط التي تصر سلفًا على افتراض التعددية ولكن من دون مواطنة مشتركة، استهداف طيف أشمل وأغنى من التبريرات الأخلاقية (مدى قدرتها على بلوغ ذلك مسألة أخرى).

V. بعض الاستنتاجات

كنتُ في هذا الفصل أقرب إلى الاقتصاد في الكلام عن مدى عملية أي من بنائيتي رولز وكانط. إذ تدعو الحاجة إلى المزيد من الجدل والنقاش - وقد كان ثمة فيض منهما - لتسليط الأضواء على مجمل المضامين المعيارية لكل

= في مقالته: Emmanuel Kant, «What is Enlightenment?» (1784) in: Emmanuel Kant, *Practical Philosophy*, Translated by Mary J. Gregor (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), vol. 8, pp. 35-42,

حيث يتحدث عن أنواع مختلفة من التواصل الأهلي بوصفها توظيفات خاصة للعقل (لأنها تستبق افتراض سلطة «غريبة»، غير مسوغة عقلانيًّا) وعن جمهور التوظيفات العمومية للعقل لا على أنهم مواطنو دولة مؤسسة سلفًا، بل بوصفهم «العالم من ألفه إلى يائه». مثاله عن مثل هذا التواصل - بين أهل العلم والمعرفة - قد يكون ساذجًا، ولكن الفكرة المطروحة كافية الوضوح. للاطلاع على تحليل نصي أعمق انظر Onora O'Neill, «Reason and Politics in the Kantian Enterprise» and «The Public Use of Reason,» in: Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), pp. 3-27, and 28-50 and «Vindicating Reason,» in: *The Cambridge Companion to Kant*.

(33) هو يفترض مجتمعات مؤطرة بقوة يدخلها المقيمون فيها بالولادة ويغادرونها بالموت: دول، في الحقيقة.

من الموقفين. لقد ركزت على مسألة إن كان يتعين على العقل العملي، إذا بقي مفتقرًا إلى مصدر خارجي أو متعالٍ [ترانسندنتالي]، أن يتقلص منكمشًا إما إلى عقلانية، أو إلى نوع من التصور المؤطر لما هو معقول والمستند إلى جملة من الأعراف والعقائد المقبولة، من السلطات أو المؤسسات النافذة والمعتمدة. إن النزعات البنائية، كما اقترحها رولز وكانط نفسه، بالغة التمايز في قبولها التحدي المتمثل بإظهار أن التبرير الاخلاقي ممكن من دون أن نفترض مقدَّمًا وجود اتفاق مسبق على معايير اجتماعية معينة.

كلاهما يتجاوزان مفاهيم التبرير بوصفها معطوفة على العقلانية فقط أو على معايير المجتمع. كلاهما يعدان مثل هذه المقاربات عاجزة عن بلوغ مضامين معيارية ما لم يتم إضفاء قيمة من دون سبب وجيه - سواء على تفضيلات فعلية أو على أعراف ومؤسسات عرَضية متشكلة تاريخيًا. كلاهما يريان أن مثل هذه المقاربات مؤهلة لتوفير لا أكثر من مجرد أسباب [عقول] غير مكتملة لجمهور متضائل بالتوازي. إلا أن للرجلين، كانط ورولز، على الرغم من سلسلة أوجه الشبه هذه، تصورين مختلفين جدًّا لما هو معقول ولكل من مدى وحدود البنائية الكانطية، إذًا.

أما أوجه التباين الجذرية بينهما فتكمن في نظرتيهما المتفارقتين إلى المصادر، وإلى المرجعية، وآخر المطاف، إلى جمهور المحاكمة العملية. إذ يرى رولز إجراء كانط «مفرط الفردية» لأنه (بحسب زعمه) يستحضر فكرة مجال لوكلاء أفراد، كل منهم يحاكم ويعلل على هواه. فمن شأن هذه النقطة أن تكون ملائمة أو غير ملائمة إذا كنا بصدد معاينة نوع من استخدام إجراءات الإلزام المطلق لاختبار مبدأ أخلاقي معين ينطوي على أهمية خاصة بالنسبة إلى الحياة الشخصية. غير أنها غير صائبة حين إقحامها على تصور كانط للعقل العملي. فمثل رولز، يفترض كانط مقدَّمًا تعددية وكلاء منسقين لا بفعل تناغم مرسخ سلفًا ولا عبر احتمالات أيديولوجيا وأعراف مشتركة: غير أنه لا يبادر أيضًا، خلافًا لرولز، إلى افتراض أنهم مواطنون زملاء.

بالنسبة إلى كانط، كما بالنسبة إلى رولز، تبدأ البنائية بفكرة أن على أي

تعددية كائنات متنوعة مفتقرة إلى التنسيق المسبق أو المعرفة المسبقة بنظام قيم أخلاقية مستقل أن تشيّد مبادئ أخلاقية تعتمد عليها في حياتها. غير أن كانط يتخذ موقفًا أكثر جذرية من غياب التنسيق هذا: لا يستبق افتراض أي بنى اجتماعية أو سياسية حتمية، بما فيها حتى شبكة المواطنين الزملاء في إطار مجتمع ديمقراطي، مؤطر، معين. لذا، فإن بنائية كانط تبدأ من فرضيات أضعف من تلك التي يعوِّل عليها رولز؛ هي تنطلق، ببساطة، من فكرة أن أي تعددية وكلاء بحاجة إلى مبادئ تنسيق سابقة، وهادفة إلى بناء رواية لقصة العقل، والأخلاق، وتحديدًا العدالة بالاستناد إلى هذا الأساس. هو ينظر إلى البشر بوصفهم فاعلين قبل أن يكونوا مُحاكمين أو مواطنين.

على الرغم من وجود نقاط كثيرة يجدر ذكرها حول ما حكم عليه رولز وآخرون على أنه فردية كانط في الأخلاق، فإن من الواضح أن تصور كانط لبنيان العقل يستند إلى الرأي الذي يقول إن هناك وكلاء كثرًا يختلفون في أمور كثيرة. ومعادلة القانون الكلي التي تقترح تبني الوكلاء، ببساطة، مبادئ (يرونها) قابلة لأن تكون متبناة ومرغوبة من الآخرين هي الاختبار الصائب للكفاية الأخلاقية. وكما يقول كانط، فإنه تصور يخاطب «عموم الجمهور بالمعنى الدقيق» أي، العالم[34]، بدلًا من الجمهور المحدود لمجتمع أو دولة محددين. لذا، فإن تصور كانط للنهج الأخلاقي يتبنى وجهة نظر أممية[35] بدلًا من نظرة دولتية[36] ضمنيًا إزاء أفق الهمّ الأخلاقي ومداه؛ وبالتوازي، يتبنى هو وجهة نظر أكثر تطلبًا

---

(34) Immanuel Kant, *What is Enlightenment?*, vol. 8, p. 38.

(35) للاطلاع على مناقشات حديثة لأممية (كوزموبوليتية) كانط انظر: Martha Nussbaum, «Kant and Stoic Cosmopolitanism,» *Journal of Political Philosophy,* vol. 5 (1997), pp. 1-25, and Thomas Mertens, «Cosmopolitanism and Citizenship: Kant against Habermas,» *European Journal of Philosophy, vol.* 4 (1996), pp. 328-347.

(36) قد يبدو مبالغة زعم أن رولز يتخذ موقفًا دولتيًا من العقل العمومي لأن كلامه على العقل يستبق افتراضًا لدول بل «مجتمعات مؤطرة». ومع ذلك فإن أي تصور للعدالة يكون مصممًا بما يجعله مشتركًا بين مواطني مجمع مؤطر، مغلق يفترض وجود سلطة تبقي ذلك المجتمع مغلقًا ومؤطرًا: ومثل هذه السلطة ليست إلا سلطة الدولة، بحسب تعريف ماكس فيبر المعتمد. للاستزادة من التعليقات على دولتية رولز: Onora O'Neill, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism,» *Philosophical Review,* vol. 106 (1998), pp. 411-428.

إزاء بناء المبادئ الأخلاقية على صعيد إدراك التبرير بوصفه هادفًا إلى أن يطال جميع الآخرين من دون تقييد.

هذه القضايا هي المفتاح لجملة التصورات المختلفة عن المعقول التي يمكن العثور عليها عند رولز وكانط كما لأوجه التباين بين طبعتيهما للبنائية الكانطية. مع حلول زمن كتابته لـ ليبرالية وضع رولز المعقول [ما هو معقول] في خانة العقل العمومي لمواطنين زملاء في مجتمع ديمقراطي، مؤطر. أما كانط فقد كان ملتزمًا باستحداث تصور للمعقولية أو العقل العملي (الذي يتحدث عنه أيضًا على أنه عقل عمومي) الذي من شأنه أن ينطبق على أي تعددية كائنات متفاعلة. هذا الاختلاف بالذات هو الذي يتيح لكانط، خلافًا لرولز، فرصة الالتزام برواية عميقة البنائية، لا لقصة العدالة والأخلاق على نطاق أوسع وحسب، بل ولقصة العقل العملي عينه على نحو أكثر جذرية.

الفصل العاشر

العقل العمومي[1]

تشارلز لارمور

بالنسبة إلى رولز، ليس العقل العمومي قيمة سياسية بين قيم أخرى. فهو منطوٍ على سائر العناصر المختلفة التي تؤلف مثالًا لأي نظام ديمقراطي دستوري، لأنه يحكم «العلاقة السياسية» التي ينبغي أن نقيمها في ما بيننا بوصفنا مواطنين (CP, p. 574). يشتمل العقل العمومي على ما هو أكثر من مجرد فكرة أن على مبادئ الاجتماع السياسي أن تكون موضوع معرفة عامة. هاجسه هو أساس قراراتنا الملزمة جماعيًا بالذات. فنحن نعبر عن احترامنا للعقل العمومي عندما نوفِّق بين عقلنا الخاص وعقل الآخرين، متبنين وجهة نظر مشتركة لتلبية شروط حياتنا السياسية. وتصور العدالة الذي نعيش به إن هو عندئذ إلا تصورًا نصادق عليه، لا للأسباب المختلفة التي قد يكتشفها كل منا، ولا لمجرد أسباب قد نكون نتقاسمها، بل لأسباب ذات وزن بنظرنا لأننا نستطيع تأكيدها معًا. إن الروح التبادلية هذه هي ركيزة أي مجتمع ديمقراطي.

لم يبرز العقل العمومي موضوعًا صريحًا في كتابات رولز إلا بعد كتاب نظرية مع انعطافه نحو «الليبرالية السياسية» والتماس أساس مشترك يستطيع الناس أن يقفوا عليه على الرغم من اختلافاتهم الأخلاقية والدينية العميقة. إلا

---

(1) الإشارات إلى كتابات رولز واردة عمومًا في النص وفقًا للاختصارات الواردة في التوضيح في بداية الكتاب.

أن المفهوم نفسه كان على الدوام لب فلسفته. فهو يخترق كتابه الأول متنكرًا في ثوب فكرة العمومية، مضطلعًا بدور يتعذر الاستغناء عنه في نظرية العدالة كإنصاف. وفكرة الإنصاف ذاتها، وهي شديدة المركزية بالنسبة إلى فكر رولز، تشير إلى ذلك الاعتراف المتبادل بالمبادئ التي يشترطها العقل العمومي والتي تشكل المضمون الفعلي للغة العقد الاجتماعي التي استخدمها لمفصلة تصوره للعدالة وإنطاقه.

إن كتابات رولز الأخيرة عن العقل العمومي تلخص نموذجًا معقدًا، مركبًا للديمقراطية التشاورية، كما باتت تعرف اليوم[2]، وأنا أعاين روايته للقصة بالتفصيل في القسمين: III وIV. غير أنني أبدأ بالتنقيب عن جذورها في فكرته السابقة عن العمومية وبالكشف عن مدى جذرية بُعد فلسفة رولز التي يُضفي العقل العمومي معنى عليها.

I. العمومية في كتاب نظرية

ينبغي لقراء نظرية أن يكونوا أكثر تساؤلًا مما هم فاعلون حول الصيغة التعاقدية التي يعتمدها رولز في تقديم نظريته عن العدالة كإنصاف. فهو، حتى في الفصل التمهيدي للكتاب، لا يفعل إلا القليل لتفسير الحاجة إلى التفكير بالعدالة من منطلق عقد معين. وفكرته عن «وضع أصلي» ليس مطلوبًا منها، مثل «حالة الطبيعة» في تراث العقد الاجتماعي، أن تصف وضعًا تحسم فيه كائنات حرة وعقلانية أمر المبادئ التي ستتولى تنظيم سلوكها اللاحق. ومع ذلك فإن رولز يقر (على نحو أكثر مباشرة من منظري عقد سابقين) بأن هذا الوضع الأولي لم يسبق له قط أن كان موجودًا ولن يوجد أبدًا. وما «الوضع الأصلي» إلا وضع نتخيل فيه اختيار مبادئ عدالة، لا وضعًا نجد فيه أنفسنا دائمًا بوصفنا بشرًا. لا بد، إذًا، من قول شيء عن الأسباب الداعية إلى التفكير بمبادئ العدالة على أنها نتيجة اتفاق لم يسبق لنا أن توصلنا إليه.

---

(2) للاطلاع على نظرية عن الديمقراطية التشاورية مبنية على عمل رولز، انظر: Joshua Cohen, «Democracy and Liberty,» in: Jon Elster, ed., *Deliberative Democracy* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), pp. 185-231.

في إحدى الفقرات، يلاحظ رولز أن فهم مبادئ عدالة منصفة على أنها موضوع توافق بين أشخاص أحرار عقلانيين ينطوي على رؤية أن «نظرية العدالة جزء، ربما الجزء الأهم، من نظرية الاختيار العقلاني» (*TJ*, p. 16/15). هذه الصياغة تخطئ إذ توحي بأن الإنصاف منبثق من الالتماس العقلاني للفائدة الفردية، في حين أنه يشكل انطباعًا أخلاقيًا متعذر الاختزال. ما كان رولز في نظرية لينكر هذه النقطة، بالطبع. مع أن الأطراف في الوضع الأصلي يوصفون بالتشاور وفق مبادئ الاختيار العقلاني، فإن الشروط التي يفرضها على اختيارهم («حجاب الجهل» الذي يحرمهم من معرفة وضعهم الطبقي، وأرصدتهم، وقدراتهم) تشكل حدودًا أخلاقية لأنواع المعلومات التي من شأن الانتفاع بها أن يكون منصفًا. في ما بعد سيطرح رولز تمييزًا بين قدرتين للعقل، «العقلاني» و«المعقول» للتفريق بين عنصري الوضع الأصلي هذين، وسيتبرأ من أي محاولة لاشتقاق المعقول، أو النزوع إلى التماس شروط تعاون منصفة، من العقلاني (*PL*, pp. 48-53). ويبقى سؤالنا: ما هو الغرض المفيد الذي يمكن خدمته بفكرة عقد أصلي، وإن عُرفت أخلاقيًا، إذا كانت دالة على اتفاق لم يسبق له أن تحقق في الواقع؟

قد يفترض المرء أن بنية نظرية رولز كان من شأنها أن تكون أوضح لو لم يستخدم هذه الفكرة. ففي مراجعة متبصرة لكتاب نظرية، لاحظ رونالد دوركين (Ronald Dworkin) أن أي عقد افتراضي لا يمكن أن يتوفر، لعدم كونه عقدًا بالمعنى الدقيق للكلمة، على سلطة إلزام بالنسبة إلى الناس الذين يفترض أنهم خاضعون له. إنها فكرة تافهة أيضًا. أن يقال إن مبادئ معينة نافذة لأنها ستكون موضوع توافق عقلاني هو أسلوب غير مباشر، كما جادل، لأن يقال إنها نافذة لأن هناك ما يدعو لقبول ما تؤكده. ومبدآ العدالة المفضلان عند رولز لهما أساسهما الفعلي في الحق الأساس بقدر مساوٍ من الاهتمام والاحترام اللذين تعبر عنهما[3].

---

(3) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), Chap. 6: Justice and Rights,» Originally published 1973). For Rawls's reply: see John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 400-401 n.

إنني متعاطف مع نزعة الشك عند دوركين بشأن المصطلحات التعاقدية، وموافق على أن مبدأ احترام الأشخاص يُسند نظرية العدالة عند رولز. غير أننا، على الرغم من أن فكرة عقد أصلي ليست، كما سيقول رولز لاحقًا، إلا «أداة تمثيل» (*PL*, p. 24)، بحاجة إلى الاهتمام بجميع جوانب العدالة التي تعمل لتمثيلها. وفي الحقيقة، فإن رؤية مبادئ العدالة موضوع توافق عقلاني تعني ما هو أكثر من قول إن لكل فرد معني ما يدعوه إلى قبولها. كذلك تشير لغة العقد إلى الخير في اكتشاف الفرد ذلك المسبِّب في السبب الكامن وراء اضطرار آخر لقبولها أيضًا. وهذا الخير كامن في المثال الذي يطلق عليه اسم «عمومية»، وإحدى فضائل فكرة العقد، كما يلاحظ (*TJ*, p. 16/15)، متمثلة بكونها معبرة عن هذا المثال.

لعل الفكرة هي أن العدالة مؤلفة مما هو أكثر من مجرد التوزيع الصحيح للحقوق والأرصدة، تمامًا مثلما لا تقوم صلاحية أي عقد على الشروط المتفق بشأنها فقط، بل وعلى واقع الاتفاق بالذات أيضًا. يتعين على مبادئ العدالة أن تكون عمومية أيضًا، يؤكدها كل واحد منا في ضوء واقع أن آخرين يؤكدونها أيضًا. (يمكننا أن نقول تثبيتًا للمصطلحات) ثمة ما هو ضروري أكثر من مجرد خطة عدالة توزيعية، وإن كان لدى كل منا ما يدعوه لتأييدها. فعمومية المبادئ المحدَّدة ذات أهمية موازية – أن يكون دافعنا لقبولها مستندًا إلى وجود ما يدفع آخرين أيضًا إلى قبولها. وحين يكون أي تصور للعدالة متمتعًا بهذا النوع من التأييد المشترك، فإنه يتجسد في تفكيرنا، كما يقول رولز، تصورٌ عمومي (*TJ*, pp. 55f./48, 133/115)، تمامًا كما لو كان الأمر نتيجة اتفاق معين. ومع أن أي نص رسمي لاتفاق ليس مطلوبًا لإقامة أسبابنا على أساس أسباب آخرين، فإن قصة «مجرد هكذا» عن أي عقد افتراضي تساهم في تسليط الضوء على هذا البعد العمومي للعدالة. ولمجاز التعاقد ميزة المزاوجة في صورة واحدة بين شرطين جوهريين لا بد لمبادئ العدالة من تلبيتهما: قابليتها لتبرير العقل، وعموميتها. وهذان الشرطان، معًا، يحددان مثال رولز لأي مجتمع «حسن التنظيم»، لا يكتفي بالعمل لخير أفراد، بل يفعل ذلك بالانسجام مع تصور عام للعدالة. إنه «مجتمع متميز بأن (1) كل واحد فيه يقبل ويعرف أن الآخرين يقبلون بمبادئ العدالة نفسها، و(2) المؤسسات الاجتماعية الأساسية عمومًا تلبي، ومعروف

عمومًا أنها تلبي شروط تلك المبادئ» (*TJ*, p. 5/4). ما كان من شأن العدالة كل ما يتعين عليها أن تكونه لولا هذا التأكيد المشترك.

لذا، فإن من المؤسف حقًّا أن رولز لا يفسر على النحو الملائم سبب تمثيل العمومية مثل هذه القيمة العالية. فهو في نظرية يدخل «شرط العمومية» بشكل عام النقاش، من الجانب كما لو كان أمنية إضافية يتعين على مبادئ العدالة أن تمتلكها. إن هذا الشرط لا ينال قسطًا موسعًا من المعالجة الخاصة به. إذ يستطيع المرء بسهولة إغفال مدى مركزيته لفكرة العدالة عند رولز بالذات، ومن شأن مصطلحات التعاقد عندئذ أن تبدو متبطلة كما يزعم دوركين. وباعث على الأسف أيضًا أن تصريحات رولز عن العمومية في هذا الكتاب تساويها بصفة عامة بالمعرفة العمومية وكأنها لا تنطوي إلا على أن المواطنين يعرفون مبادئ العدالة النافذة وأسباب بعضهم بعضًا لقبولها. والعمل الذي يتوقعه منها يبين، على أي حال، أنها متوفرة على ما هو أكثر طموحًا في ذهنه. إذ ترقى العمومية بالفعل إلى مستوى المطالبة بوجوب أن تكون أسباب تأييد كل شخص للمبادئ أسبابًا لأن يرى الشخص الآخرين ملزمين بتأييدها أيضًا. وهو يشترط أن تكون مبادئ العدالة متجذرة في وجهة نظر مشتركة.

والمغزى الحقيقي للعمومية يغدو واضحًا إذا اتبعنا الدور الذي تلعبه في نظرية. إنها تشكل مثال أي مجتمع حسن التنظيم، كما سبق أن رأينا. ولكنها تشكل أيضًا مقدمة حاسمة لـ «خطاب الاستقرار» بالنسبة إلى مبدأي العدالة، وذلك هو ما أنعطف نحوه الآن. يبدأ رولز برفض تلك الصيغ «غير المباشرة» للنفعية التي تفضل تعظيم السعادة العامة من طريق تشجيع الناس على التصرف من منطلق مبادئ لانفعية. من شأن منظومة عدالة كهذه أن تخفق حتى في أن تصبح موضوع معرفة عمومية (*TJ*, p. 181/158). غير أن رولز لا يلبث، بعد ذلك، أن يستحضر العمومية بمعنى أعمق إذ يجادل أن المنفعة، مفهومة بوصفها ميزة المجتمع الصريحة، ستثبت أنها غير مستقرة لأنها ستلقي عبئًا بالغ الضخامة على احترام الذات الفردي (*TJ*, Sec. 29, pp. 69-77). وهو يرى أن أي تصور للعدالة، شرط توازي الأمور الأخرى، يكون أفضل، كلما كان أكثر استقرارًا، متمخضًا عن

تأييده الخاص المرجح لكفته مقابل الدوافع المعاكسة. وهذا التصور يوصي بأن على المواطنين الذين يعيشون في ظل ترتيبات مؤسسية أن ينزعوا إلى اكتساب التزام بمبادئه. ويتحقق الاستقرار «عندما يكون اعتراف عموم الجمهور بتحققه بوساطة النظام الاجتماعي ميالًا إلى جلب الإحساس بالعدالة الموازي» (*TJ*, pp. 177/154; 454/398). وهكذا، فإن تعظيم المنفعة المتوسطة إلى الحدود القصوى من غير المرجَّح أن يفرز تأييده الخاص لأنه ضعيف التوافق مع حقائق النفسانية الأخلاقية. فالولع الطاغي بالكفاءة لن يحثّ ولاء أولئك الذين يُطلب منهم التخلي عن آفاقهم الحياتية مقابل قدر أكبر من الخير للجميع. فقط باستنفار الأرصدة غير المحتملة من التماهي المتعاطف يستطيع النفعيون أن يأملوا بدوام نظام عدالة كهذا. أما رولز فيجادل، على النقيض من ذلك، قائلًا إن مبدأ الحرية الذي يعتمده يؤمّن الاستحالة الجذرية لانتهاك حرمة كل فرد، وإن مبدأ الفرق الذي يتبناه يضمن أن يكون الجميع مستفيدين من التعاون الاجتماعي. وهذان المبدآن: الحرية والفرق، يرسمان حدود نظام عدالة يكون دوران دولابه أميل إلى اجتذاب دعم الجميع، بمن فيهم حتى أولئك الأسوأ حالًا. فهُما، وخلافًا للنفعية، يشكلان مثالين لفكرة «التبادلية» (*TJ*, p. 13/14)، فكرة لم تشهد قدرًا من التطوير في نظرية، ولكنها تكمن في قلب ليبرالية وعقيدته القائمة على العقل العمومي.

والآن نرى أن خطاب الاستقرار هذا يستند إلى المعنى الداخلي للعمومية، وإن تعين علينا أن ننظر إليه نظرة مختلفة بعض الشيء عن نظرة رولز نفسه، إذا أردنا رؤيته. قد يفترض المرء أنه يشترط أن تكون مبادئ العدالة عمومية لمجرد تمكين الجميع من الوقوف على حقيقة أنها نافذة ومن رؤية ما تضطلع به مؤسساتهم من مهام. غير أن على الأمر أن ينطوي على ما هو أكثر. فحالة الاستقرار لا تتحقق، كما يقال، إلا عندما تبادر «معرفة الجمهور بتحققها [تحقق مبادئ العدالة]»، أي وقوفه على حقيقة أن الآخرين أيضًا مؤمنون بصواب هذه المبادئ، إلى رعاية قناعة الجميع بأنها صالحة وجديرة بالدعم والتأييد. غير أن رولز لا يستفيض في تفسير ما يمكن أن يدفع الناس إلى احتضان مبادئ معينة لأن آخرين يحتضنونها أيضًا. وبالفعل فهو يسوق هذا الخطاب من منطلق الخير الذي سيحرص كل شخص على رؤيته متجسدًا في مبدأي الحرية والفرق من

وجهة نظره الخاصة - في حمايتهما لحرمة الأفراد وضمانهما لانتفاع الجميع من التعاون الاجتماعي (*TJ*, p. 177ff./154ff.). ولكن خطاب الاستقرار ملزم بأن يكون مختلف الطابع. لا بد له من أن يبيّن أن بوسع كل شخص أن يهتدي إلى سبب يحضه على احتضان هذين المبدأين في كون الآخرين محتضنيهما أيضًا. عليه، إذًا، أن يسلط الأضواء على الخير الذي من شأن اعتناق الجمهور للمبدأين أن يجسده.

في منتصف روايته لقصة الخطاب، يلوذ رولز بخط فكري يوحي بما يعنيه الخير. كتب رولز يقول: «إن تبني الجمهور للمبدأين يوفر قدرًا أكبر من الدعم لاحترام الناس لأنفسهم، ما يؤدي بدوره إلى مضاعفة فاعلية التعاون الاجتماعي» (*TJ*, p. 178/155). ليس الاحترام، في الحقيقة، إلا الخير المطروح للنقاش. ولكنْ، لاحظوا أن كلام رولز لا يؤكد تعبير المبدأين عن الاحترام بمقدار ما يفعل اعتراف الجمهور بهما ذلك. لذا، فإن على احترام الذات الذي يجده كل شخص فيهما أن يشكل جزءًا من الاحترام المتبادل الذي يتجلى في تأكيدهما المشترك. ومع أن رولز ليس واضحًا حول هذه المسألة، كما قد يحلو للمرء، فإن مناقشته لـ «واجب الاحترام» الطبيعي هنا ولاحقًا في الكتاب، تنطوي على معنى أن خير الاحترام المتبادل كامن في وجود نوع من الأساس المشترك لحسم أمر مبادئ العدالة. يرى رولز أننا نحترم الآخرين غاياتٍ بذواتهم، حين نتصرف، في ما يخص دعاواهم ومصالحهم، من منطلق أسباب نحن جاهزون لتفسيرها لهم في ضوء مبادئ مقبولة تبادليًا (*TJ*, pp. 179/156, 337-338/297). فنحاول أن نرى الأمور كما يرونها، مستمدين معانينا من وجهة نظر نستطيع جميعًا أن نضع تواقيعنا عليها معًا. فاحترام الأشخاص يعني ولاء لمبادئ نؤكدها في ضوء وجود سبب، السبب نفسه في الحقيقة، لدى الآخرين يدفعهم إلى تأكيدها أيضًا.

من شأن الاحترام، بطبيعة الحال، أن يعني أشياء كثيرة، غير أنه، بالمعنى المذكور للتو، يشكل الطبيعة الحقيقية لشرط العمومية. فحين يبادر مواطنون إلى تبني مبادئ عدالة معينة لأسباب يفهمون أنهم يعترفون بها بعضهم لبعض،

فإن مصادقتهم المشتركة على المبادئ تعادل إظهار الاحترام المتبادل. أُسس احتضانهم لا تكمن في وجهة نظرهم هم وحدها، بل في وجهة نظر مشتركة. والاحترام المشترك المتجلي في ولائهم لهذه القاعدة العامة المشتركة هو، إذًا، خير يمكنهم أن يروه متحققًا بأيديهم هم، وذلك هو ما يُكْسِب مشروعَ العدالة مزيدًا من الاستقرار. إن مجتمعهم مثال عن زعم رولز أن «إحدى السمات المرجوة لأي تصور للعدالة هو وجوب تعبيره العمومي عن احترام الناس لبعضهم بعضًا» (TJ, p. 179/156). ما يعنيه شرط العمومية بالفعل هو، إذًا، وجوب بقاء التزام كل شخص بمبادئ العدالة مستندًا إلى أسباب هو مدرك لحقيقة أن على الآخرين أيضًا أن يؤكدوها. وتظل هذه النقطة ضمنية إلى حد كبير في كتاب نظرية، إلا أن رولز يعكف، في عدد غير قليل من المقالات المنشورة بُعيد ذلك، على عرضها تفصيلًا مسهبًا (انظر القسم: II).

بعد الكشف الكامل عن معنى العمومية، نستطيع أن نفهم، على نحو أفضل، لماذا تعين على رولز أن يعلق كل هذه الأهمية ويضفي هذه القيمة الكبيرة على مثال العمومية. وحدها مبادئ العدالة التي يؤكدها المواطنون على أساس مشترك هي المبادئ التي يستطيعون عبرها أن يتبادلوا الاحترام بوصفهم أشخاصًا. وفكرة أن على الجماعة السياسية أن تقوم على مثل هذا الاحترام المتبادل تنتمي إلى جوهر أو لب فلسفة رولز. إنها كامنة في عمق إحدى طرقه الأكثر تعبيرًا في معارضة نظرته القائمة على مقولة العدالة كإنصاف بالتصورات النفعية (TJ, pp. 23-27/20-24, 187-190/163-166). يلاحظ رولز أن «النفعية لا تأخذ الفرق بين الأشخاص مأخذ الجد. وتقترح أن نتبنى، بالنسبة إلى المجتمع ككل، صيغة محاكمة عملية ملائمة للشخص الفرد: تمامًا كما يقوِّم الشخص الحصيف إمكاناته وعينه على الفوز بأوفر الخيرات الإجمالية، متنازلًا عن بعض الخسائر مقابل ربح أضخم، ويرى أي مجتمع عادل أن للأشخاص حظوظًا مختلفة في تخصيص الفوائد والأعباء التي ستؤدي إلى تعظيم رصيد الإشباع الصافي محسوبًا من جهة مراقب متعاطف. أما الانتباه إلى كون الأشخاص منفصلين فيعني، على النقيض من ذلك، التماس مبادئ يستطيعون أن يعترفوا بها بحرية بعضهم أمام بعض - أي مبادئ يمكن لأي واحد أن يرى أن لدى

الآخرين الأسباب نفسها التي لديه هو والتي تدعو إلى تأييدها والمصادقة عليها. وهذا التسليم المتبادل بالمبادئ هو الجوهر الحقيقي لما يعنيه رولز بالإنصاف تصورًا للعدالة، وإن أبرزها على نحو أفضل في مقالته الأبكر والتأسيسية «العدالة كإنصاف» (1958) «*Justice as Fairness*» مقارنة بما جاء في الكتاب الذي يغلفها باللغة المنتمية إلى نوع من العقد الأصلي[4]. ففكرة الإنصاف تفسر قيمة العمومية وتجسد ما يطلق عليه رولز نفسه اسم واجب الاحترام الطبيعي.

لعل أحد أسباب الإحجام عن تقديم نظريته بهذه اللغة هو كثرة المعاني المختلفة التي يمكن لكلمة «احترام» أن توحي بها. ففي نهاية نظرية (TJ, pp. 585-6/513)، يعلن أنه لم يشتقّ مبادئ العدالة من احترام الأشخاص لأن فكرة الاحترام ذاتها تتطلب تفسيرًا أو تأويلًا لا يستطيع توفيره سوى نوع من أنواع تصور العدالة. فالجانب التأويلي للمسألة حاصل على نصيبه كاملًا. غير أن ذلك لا يلغي احتمال كون الاحترام، بمعنى خاص، قد لا نلتقطه إلا في ضوء نظريته ككل، قيمة تستند إليها تلك النظرية. وهكذا، فإن احترام الأشخاص، كما يقول رولز متابعًا كلامه، يضطلع بدورين في تصوره للعدالة. وهو يحدد شكل المبدأين نفسيهما بتأكيدهما حرمة الفرد - الدور الذي كان دوركين حريصًا على إماطة اللثام عنه. ويتجلى أيضًا من مطلب معاملة الأشخاص «بطرائق يستطيعون رؤيتها مبررة» (المصدر السابق). ذلك هو دور الاحترام الكامن في مثال العمومية.

II. من العمومية إلى العقل العمومي

في عدد من المقالات المنشورة بعد نظرية، تحظى فكرة العمومية باهتمام أكثر منهجية، وليس ذلك مصادفة. فبروزها المتعاظم يعكس التوجه الجديد لتفكير رولز الذي يفضي إلى ليبرالية. وفي أثناء هذا التحول يرتقي مثال العمومية إلى مرتبة عقيدة «العقل العمومي».

---

(4) انظر: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), and Rawls, *Collected Papers*, pp. 59 and 70.

وقارن بالأقل وضوحًا: التقديم التعاقدي لفكرة الإنصاف: John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 11.

يسلّم رولز، مثلًا، بقدر أكبر من الوضوح، بأن أهمية العمومية في أي مجتمع حسن التنظيم ليست مجرد مسألة كون مبادئ العدالة فيه معروفة للجميع. لا بد لها أيضًا من أن تكون مبادئ يؤمن بها الناس من منطلق منطق مشترك. ذلك هو مقصد التمييز المقدم في محاضرات ديوي (*Dewey Lectures*) (1980) (*CP*, pp. 324-6) مع كتابات معاصرة (*CP*, p. 293) بين ثلاث «درجات» أو ثلاثة «مستويات» من العمومية[5]. أي تصور للعدالة يفي بشرط العمومية «الكامل» حين لا يكون قبوله موضوع معرفة عامة فقط، وتصوّر لا يستند إلا إلى معتقدات يستطيع الجميع التسليم بها، بل وتصور يكون أيضًا مبررًا بطريقة يستطيع الجميع احتضانها. وفي نظرية، استخدم رولز، بصفة عامة، مصطلح «عمومية» بمعنى يوازي أول هذه المستويات، مع بقاء المستويين الآخرين يعملان ضمنيًا بالطريقة التي يعتمدها خطاب الاستقرار في المراهنة على معرفة الجمهور بالتصور النافذ للعدالة. والآن جُعلت الفضيلة التي تتمتع بها مبادئ العدالة جراء قابليتها للتأكيد من وجهة نظر عامة جزءًا من فكرة العمومية ذاتها. يجادل رولز قائلًا إن المبادئ العمومية بهذا المعنى القوي يجب أن تكون هدفنا (*CP*, p. 325) لأن أي مجتمع حسن التنظيم يقوم على شروط تعاون منصفة يستطيع أشخاص أحرار ومتساوون قبولها. وهكذا، فإن رولز يقوم، للمرة الأولى أيضًا، بعطف العمومية مباشرة (لا عبر مجاز العقد فقط) على مثال الإنصاف وصولًا إلى انبثاق مركزية تصوره للعدالة بقدر أكبر من الوضوح مقارنة مع ما كان الوضع عليه من قبل.

يسوق رولز خطابًا آخر مؤيدًا لشرط العمومية الكاملة (*CP*, pp. 325-6). فيتعين على مبادئ العدالة أن تقوم على أساس مشترك لأنها تنطبق على مؤسسات ذات تأثير عميق ومديد في حيوات الناس – ولا سيّما عبر آلية القسر القانوني. هذه الشفافية التي يمكن للناس في إطارها أن يعترفوا بعضهم أمام بعضهم الآخر بالأساس المشترك للحياة هي «شرط مسبّق للحرية». وبوضوح، يجب أن يكون رولز قاصدًا الحرية السياسية أو حكم الذات، حيث يكون استخدام القوة واردًا. فالمبادئ الأخلاقية الباقية خارج دائرة العدالة ليست

(5) هذه المادة جرى تناولها من جديد في: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 66 ff.

بحاجة، كما يضيف، إلى أن تكون عمومية بهذا المعنى القوي، على الرغم من أن تأثيراتها في الموالين والآخرين على حد سواء يمكن أن تكون عميقة بالتساوي. ما الذي يدفع رولز هكذا إلى الحد من مدى شرط العمومية؟ لعل أحد الأسباب المضمرة هو أن كون القسر مختلفًا اختلافًا لافتًا عن أشكال التأثير الاجتماعي الأخرى (تحديدًا تعذر مقاومتها) يجعله معطوفًا بالضرورة على الإجماع. إن من شأن تسليط الضوء على هذا الافتراض الأخلاقي أن يشترط تطوير فكرة الاحترام الضمنية، فكرة ما يعنيه معاملة الآخرين بوصفهم غايات بذاتهم، وهذا أمر لم يسبق لرولز أن كان ميالًا لأن يفعله (أقله في إطار فلسفته السياسية).

غير أن سببًا آخر للتقييد يجري تقديمه صراحة في **محاضرات ديوي** (*CP*, p. 326). ثمة أفكار أخلاقية مختلفة عن مبادئ العدالة كثيرًا ما تكون منتمية إلى عقائد دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية من غير المحتمل أن يوافق عليها أناس في المجتمعات الحديثة حتى وهم قادرون على الاهتداء فيها إلى نوع من الأساس المشترك لتسوية مسائل العدالة السياسية. والعمومية تهدف إلى حرية تقرير مصير يستطيع المواطنون ممارستها معًا على الرغم من اختلافاتهم المقيمة. وللتمتع بهذه الوحدة في التنوع، لا بد لهم من ضبط معين للنفس، جالبين إلى مشاوراتهم حول قضايا العدالة فقط جملة القناعات التي من شأنها أن تشكل جزءًا من وجهة نظر مشتركة. كتب رولز يقول: «في المسائل العامة، يتعين على طرائق المحاكمة، وعلى قواعد إثبات التوصل إلى معتقدات عامة تساعد على حل مسألة إن كانت المؤسسات عادلة، أن تكون من النوعية التي يستطيع الجميع أن يتوافقوا عليها» (*CP*, p. 326). هذا بيان أول عن نظرية العقل العمومي التي تم صوغها تجاوبًا مع التنوع العقدي الذي سيبقى الشغل الرئيس الشاغل لليبراليته السياسية الصاعدة.

في المقالات الانتقالية العائدة إلى ثمانينيات القرن العشرين، كثيرًا ما يقوم رولز بوصف هذا الشكل العام للمحاكمة من منظور التمييز بين التبرير

والبرهان[6]. ليس التبرير مجرد «خطاب نافذ انطلاقًا من مقدمات مدرَجة». لعله، بدلًا من ذلك، «موجه إلى آخرين معارضين لنا، ما يلزمه على الدوام بالانطلاق من نوع من الإجماع، أي، من مقدمات نعترف نحن وآخرون بأنها صحيحة» (CP, p. 394; pp. 426-7). ثمة قدر من المبالغة في تضخيم التعارض، لأن من شأن التبرير أن يأخذ أشكالًا كثيرة، تبعًا للغرض المطلوب؛ فهو أحيانًا لا يقوم إلا بإطلاع الناس على انبثاق تأكيدنا من معتقداتنا. أما النقطة الشاغلة لذهن رولز فواضحة. في أي مجتمع حسن التنظيم، لا يقرر المواطنون الأمور الأساسية للعدالة عبر الإعلان المتبادل لجملة الاستنتاجات التي استخلصها كل منهم من مبادئه الخاصة، والانتقال بعد ذلك إلى آلية معينة متقدمة، مثل المساومة أو التصويت الأكثري، لحل النزاعات. إنهم يحاكمون الأمور من منطلق ما يرونه وجهة نظر مشتركة؛ يتركز هدفهم على مقاضاة الخلافات بالحوار. وكما سبق لنا أن رأينا، فإن حياة عامة مستندة إلى مبادئ معترف بها تبادليًا هي ما ينطوي عليه الإنصاف.

فكرة الإجماع هذه كامنة في الفكرة المختلفة المتمثلة بمقولة «إجماع متشابك» التي لا تلبث أن تظهر في كتابات هذه الفترة[7]. يسلّم رولز بأن على مبادئ العدالة أن تكون الهدف بالنسبة إلى أي إجماع متشابك بين مواطنين منقسمين دونه بعقائدهم الشمولية الأخلاقية، والدينية، والفلسفية. وكثيرًا ما

---

(6) يعود التمييز إلى: John Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 580-581, and *A Theory of Justice* (1999), p. 508.

وتعاود الظهور أيضًا في مادة: John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» *University of Chicago Law Review*, vol. 64 (Summer 1997), in: Rawls, Collected Papers, p. 594.

(7) انظر: Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (1985), in: Rawls, *Collected Papers*, p. 390.

والمقالتين التاليتين اللتين تستكشفان الفكرة تفصيلًا: John Rawls: «On the Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal for Legal Studies*, vol. 7 (1987), pp. 421-48) and «The «The Domain of the Political and Overlapping Consensus,» *New York University Law Review*, vol. 64 (1989), and *Collected Papers*, pp. 473-496,

مكتوبة مجددة من الفصل IV في: Rawls, *Political Liberalism*.

وبمعنى مختلف بعض الشيء تظهر العبارة في: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 220-221, and 388 and *A Theory of Justice* (1999), pp. 193-194, and 340.

في حين أن المفهوم نفسه نافذ: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 220-221, and 388 and *A Theory of Justice* (1999), pp. 193-194.

أسيء فهم فكرة رولز، فقد ظل كثيرون يفترضون أنه يقصد التخلي عن الادعاء بأن نظرية العدالة عنده صحيحة أو على صواب. إذا كانت طبيعة العدالة ستتحدد عبر الرجوع إلى ما يصادف أن يكون أفراد المجتمع متوافقين عليه، فكيف يكون ثمة أي مجال للقول بأن الرأي الراهن خطأ؟ وما الذي يجبرنا، في هذه الأمور، على تصديق أن مضامين كثيرة تحظى بموافقة الناس بالمطلق؟ مهما يكن، فإن مناقشتنا السابقة لموضوع العمومية تفسر سبب كون هذه الهواجس بلا أساس. فالمعنى الأساس الذي ينبغي لمبادئ العدالة أن تكون به هدف إجماع هو توفر كل شخص على أسباب سليمة ومتماثلة لاحتضانها، لأن عموميتها لا تعبر عن الاحترام المتبادل إلا عندئذ. لذا، فإن الإجماع، مفهومًا على هذا النحو، قلما يكون متماهيًا إلى حد التوافق حول العدالة الذي يحصل فعلًا في أي مجتمع. ومع ذلك، فإن سؤالًا مهمًّا هو إن كان هذا المنظور المشترك، متجذرًا، كما يتعين عليه أن يكون، في أسباب لا يستطيع المواطنون التسليم بها إلا عبر التجرد من رؤاهم المتباعدة لخير الإنسان، ويبقى مع ذلك متناغمًا مع التصورات الشمولية التي هم مرتبطون بها. فقط إذا كان الإجماع الذي يشكل محاكمتهم العامة حول العدالة يشكل أيضًا إجماعًا متشابكًا، عنصرًا مشتركًا في وجهات نظرهم المتباينة دونه، تكون بنية حياتهم السياسية مرشحة للدوام. لذا، فإن فكرة الإجماع المتشابك تساعد على ربط تصور للعدالة بات مكتسبًا، وغدا مطبوعًا بنوع أكثر جذرية من الإجماع، بمسألة استقراره.

وعلى هذا الصعيد، يتحدث رولز نفسه عن «مرحلتين» في نظريته عن العدالة كإنصاف (*PL*, p. 64, 140ff.). في المرحلة الأولى تهدف النظرية إلى وصف شروط تعاون منصفة بين مواطنين، في حين تعكف في الثانية على النظر في مدى قدرة مثل هذه المبادئ على الثبات والاستقرار. وفكرة الإجماع المتشابك لا تقتحم الحلبة إلا في هذه المرحلة اللاحقة. من الواضح أن مبادئ العدالة لا يجري تثبيتها باستحضار القاسم المشترك لرأي موجود. في الوقت نفسه، علينا ألا نغفل عن فكرة الإجماع التي تبرز في التصميم الأولي لهذه المبادئ. فالعمومية تتطلب أن تكون مستندة إلى أسباب يستطيع الجميع التسليم بها. وكما يلاحظ رولز (*PL*, p. 64) فإن العقل العمومي هو قيمة تحاول المرحلة الأولى من خطابه أن تحترمها.

في ثمانينيات القرن العشرين، مع إدراك رولز لكون طيف الرؤى الأخلاقية المتناسبة مع نوع من الالتزام بالعدالة كإنصاف أوسع بكثير مما كان قد افترض، صار الإجماع المتشابك مفهومًا مركزيًا بالنسبة إليه. فقد أصبح أكثر تنبهًا من ذي قبل بكثير إزاء واقع أن الناس ميالون طبيعيًا، في تصوراتهم الفلسفية والدينية الشمولية لخير الإنسان، إلى الافتراق، لا بسبب الانحياز أو الإهمال، بل جراء ما أطلق عليه اسم: «أعباء العقل» (CP, pp. 475-8) أو «أعباء الحكم» (burdens of judgment) لاحقًا (PL, pp. 54-8). فتعقيد الأدلة، وضرورة روز أنواع مختلفة من الاعتبارات معًا، والحاجة إلى الحكم في تطبيق مفاهيم تقويمية مفتاحية، وتنوع تجارب الحياة في المجتمع الحديث - هذه العوامل كلها تتواطأ لتجعل التوافق حول طبيعة الحياة السعيدة أمرًا غير وارد، وبعيد الاحتمال. من المؤكد أن مُثُلًا شمولية معينة تنكر أهمية الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي، ولا يمكن توقع مبادرة أنصار هذه المثل إلى تأييد مبدأي العدالة عند رولز. غير أن هناك أيضًا عددًا كبيرًا جدًا من المُثُل الأخلاقية والدينية التي تتقاسم نوعًا من الالتزام بالإنصاف. وانتشار هذه المُثُل يدعوه رولز: «تعددية معقولة» (PL, pp. 36, 63f.)، لأنه يعني بعبارة معقولية، كما لاحظت، مثل هذا الالتزام بالتحديد[8]. والتعددية المعقولة هي الحالة التي علينا أن نتوقع ازدهارها في ظل مؤسسات حرة، حيث تؤدي أعباء الحكم في غياب سلطة الدولة الفارضة لأي عقيدة محددة، إلى دفع تفكير الناس نحو اتجاهات متباينة. ومبادئ العدالة التي يحتضنها المواطنون من منطلق الإحساس بالإنصاف لا يمكنها أن تبرهن على أنها مستقرة إلا إذا كانت منسجمة مع مختلف عناصر هذا التنوع.

كتاب نظرية نفسه لم يقارب مشكلة الاستقرار بهذه الروح التعددية.

---

(8) قد تكون كلمة «تعددية» عبارة مضلِّلة في هذا السياق إذا أوحت بنوع من التصور الأخلاقي الذي روّج له أشعيا برلين. فتعددية برلين عقيدة إيجابية تكون للحياة فيها أعداد كبيرة من الغايات النهائية، غير القابلة للاختزال، وغير المتطابقة أحيانًا. أما التعددية التي تدور في خلد رولز فيفضل أن توصف على أنها وجود اختلاف معقول حول طبيعة خير الإنسان (مع بقاء تعددية القيم عند برلين إحدى وجهات النظر الخاضعة للسجال). للاستزادة حول الموضوع، انظر كتابي: Charles Lamore, *The Morals of Modernity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), Chapter 7 «Pluralism and Reason- able Disagreement».

فالقسم III من ذلك الكتاب طرح تصورًا أخلاقيًا وحيدًا مستندًا إلى عدّ خير أي فرد الهدف من أي خطة حياتية عقلانية، تصورًا من شأن مواطني أي مجتمع حسن التنظيم أن يُدفعوا في ضوئه إلى التصرف بعدالة. يضاف إلى ذلك أن هذا التصور كان، بكلمات كثيرة جدًّا في الغالب، ولكن صراحة بعض الأحيان، (*TJ*, p. 572/501)، يعرض معالم المثل الأعلى الكانطي للاستقلال الفردي التي يتعين لجميع مبادئ سلوكنا (لا المتعلقة بالعدالة فقط) أن تكون مبادئ من شأن كائنات حرة ومتساوية أن تختارها في ظل الظروف المثالية لأي وضع أصلي. هذه الاستراتيجية كانت تجسد نظرة مفرطة الضيق إلى الاحتمالات. إن تعدد الآراء المعقولة عن الخير البشري يشكل بالفعل شيئًا لا بد لأي ديمقراطية دستورية حديثة من أن تشجعه، ما يجعل حل رولز الأولي لمشكلة الاستقرار واقعًا في تناقض داخلي. وما لبث أن رأى أن المخرج كامن في الاعتراف بأن عددًا كبيرًا من الآراء الشمولية المختلفة يمكنه أن يبقى قادرًا على التشابك عبر فهم مشترك للعدالة في أي مجتمع حر.

بعد الاقتناع الراسخ بواقع التعددية المعقولة واكتشاف خطأ حله السابق لمشكلة الاستقرار، أقدم رولز على تطوير نظريته الجديدة عن «الليبرالية السياسية» (*PL*, p. xliii). ففي الليبراليات الكلاسيكية عند كانط ومل، كانت قصة العدالة قد رُويت بوصفها جزءًا من فلسفة أخلاق شاملة لكل الأشياء، وحذا كتاب نظرية حذوها. أما في الحقيقة، فلا المثل الأعلى الأخلاقي للاستقلال الفردي، ولا موقف تجريبي من الحياة يشكل عنصرًا جوهريًا في المنطق الكامن وراء تصوره للعدالة كإنصاف. لعل الضروري، كما يعلن رولز في المقال الأول الذي يدشن هذا التحول في فكره، هو «تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة نفسها»[9]. والعدالة كإنصاف، جنبًا إلى جنب مع الأسباب التي تؤلف الفهم العام لأساسه، يجب عدها تصورًا «قائمًا بذاته» يستطيع مَن يرون في التراث والانتماء قيمة أكبر مما تسمح به فلسفتا كانط ومِل، أن يحتضنوها.

ليست الليبرالية السياسية «سياسية» بالمعنى الذي يجعلها، متخلية عن

---

(9) Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 388.

الحوار المبدئي، تختزل العدالة إلى نوع من الحل الوسط التوفيقي القائم على المساومة بين مصالح معينة أو إلى القاسم المشترك للرأي الموجود (CP, p. 491). ذلك يجب أن يكون واضحًا الآن. غير أنها تلتمس مبادئ اجتماع سياسي لدى المواطنين، ما يدعوهم إلى تأكيدها معًا على الرغم من جملة الاختلافات الدينية والفلسفية التي تفرقهم. يضاف إلى ذلك أن على أسبابهم لاحتضان المبادئ ألا تنبثق فقط من رؤاهم المختلفة، بل لا بد لها أيضًا من أن تكون مستندة إلى نوع من وجهة النظر المشتركة. وهكذا فقط، كما سبق لنا أن رأينا، تستطيع هذه المبادئ أن تمثل شروط تعاون عادلة تعبر عن احترام متبادل. لذا، فإن الفهم المشترك لمبادئ العدالة يجب أن يكون في الوقت نفسه معلَّلًا ومحايدًا في ما يخص جملة التصورات الشمولية للخير التي يختلف المواطنون بشأنها. من الواضح أن استنباط الطابع الذي يتعين على اللغة المشتركة أن تتحلى به ليس مهمة سهلة. ففي مقالات ثمانينيات القرن العشرين كما في ليبرالية بعد ذلك، وُسِّعتْ «شرط العمومية الكاملة» إلى رواية تفصيلية ومتقنة لقصة «العقل العمومي». وجذور هذا العقل العمومي تمتد إلى فكرة العمومية الموظفة في نظرية، غير أن هواجس رولز الجديدة نقلت هذا الموضوع من أطراف اهتمامه إلى مركز هذا الاهتمام.

III. مجال العقل العمومي

يكرس رولز لفكرة العقل العمومي معالجتين موسعتين. تأتي الأولى في ليبرالية، الفصل: VI في المقام الأول، والثانية في مقالة نشرت عام 1997 تحت عنوان فكرة العقل العمومي منقَّحة (*The Idea of Public Reason Revisited*). وأنا هنا أركز روايتي على الأولى مع ملاحظة تعديلات ذات شأن في المقالة اللاحقة.

كتب رولز (*PL*, p. 217) يقول إن العقل العمومي هو مثال المواطنة الديمقراطية، «واجب التمدن» الذي يحكم الطريقة التي يتعين على المواطنين اعتمادها في التشاور حول المسائل الأساسية لحياتهم السياسية. ففي السعي إلى صوغ شروط تعاون منصفة، عليهم أن ينطلقوا في محاكمتهم من مقدمات يستطيعون جميعًا أن يسلموا بها. وكقاعدة، لن تؤدي ممارسة العقل العمومي

إلى استنفار تفكيرهم الكامل بالمشكلات المطروحة عليهم، لأن تصوراتهم الشمولية للخير والحق ملزمة بالانطواء على آراء متمايزة حول جوانب أخرى غير تلك المرتبطة بالعدالة. حول هذه الأمور قد يجدون أنفسهم في حالة تعارض عميق ومتعذر الحل. إلا أن مثل هذه الفروق تُنحّى جانبًا عندما يقرر مواطنون ملتزمون بالإنصاف مصائر مسائل ذات علاقة بـ «البنية الأساس» للمجتمع - مسائل متعلقة، بنظر رولز، بـ «أساسيات دستورية» (الصيغة العامة للحكم وحقوق المواطنين الأصلية) من ناحية، وبقضايا عدالة اجتماعية واقتصادية أساسية من ناحية ثانية (*PL*, pp. 227-230). بالمثل، قد يواصل الناس فهم هذه القرارات في ضوء عقائدهم الشمولية المختلفة. ليس المطلوب سوى أن يروا الحاجة إلى منظور مشترك ويكونوا قادرين ومستعدين لتبرير قراراتهم في إطار شروطه (*PL*, pp. 241-243).

قد يتساءل المرء عن سبب وجوب بقاء مجال العقل العمومي محصورًا بهذه الأساسيات بدلًا من امتداده إلى جميع القرارات السياسية التي يتعين على الجماعة أن تتخذها. لا يعطي رولز جوابًا واضحًا عن هذا السؤال (*PL*, p. 215). من ناحية، هو يقترح أن القيد قد يُفك آخر المطاف: مغزى التركيز على الأساسيات هو أن مطالب العقل العمومي إذا لم تنطبق على هذه الحالة قلما يمكنها أن تصمد على نطاق أوسع[10]. ومن الناحية الثانية، هو ينهي نقاشه بفكرة أن المواطنين قد يكونون أحيانًا على صواب في تسوية هذه القضايا الإضافية بروح أكثر تخصصية [انحصارًا بموضوع وحيد]. ومع أنه لا يورد أمثلة عما يدور في ذهنه، فإن أحد الاحتمالات هو النظام الحالي في مقاطعة كيبك (Quebec) التي تضمن حقوقًا أساسية للجميع، مع توفير حماية ودعم خاصين لاستخدام اللغة الفرنسية، على الرغم من وجود أقلية ذات شأن من الناطقين بالإنكليزية[11].

---

(10) إلى هذا الحد، يتحرك تفكير رولز باتجاه النظرة الشمولية الحاضنة للديمقراطية التشاورية التي يدافع عنها: Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 34-49.

(11) مقاطعة كيبك نموذج للصيغة الليبرالية الأقل «إجرائية»، الأكثر «جماعوية» المفضلة عند =

تتمثل مسألة أخرى بما إذا كان العقل العمومي قابلًا للتطبيق على جميع أنواع المشاورات التي يمكن للمواطنين أن ينخرطوا فيها، أم فقط على تلك المشاورات التي تشكل جزءًا من العملية الرسمية للتوصل إلى قرارات ملزمة متمتعة بقوة القانون. من المؤكد أن رولز يرى أن على المواطنين، حين يشاركون في صنع القرارات عبر الاقتراع في الانتخابات أو من طريق ممارسة الوظائف العامة بوصفهم مشرِّعين أو موظفين، أن يبنوا قراراتهم (حيثما تكون قضايا العدالة الأساسية ذات علاقة، مرة أخرى) على أساس محاكمات وتعليلات متجذرة في وجهات نظر يستطيع الجميع تقاسمها. وهكذا، فإن المحكمة العليا الأميركية، المكلفة، كما هو حالها، بتسوية قضايا المبدأ الدستوري، تعد أداة نموذجية للعقل العمومي (*PL*, p. 231ff.). كذلك يؤكد رولز أن المواطنين في إطار «الخلفية الثقافية» قد يناقشون في ما بينهم مسائل سياسية، حتى من نوعية أساسية، بحسب «عقولهم غير العمومية» التي تخصهم - بوصفهم أعضاء في الروابط الخاصة (الكنائس، الجامعات، الجماعات المهنية) المؤلفة للمجتمع المدني، وأتباعًا لتصورات فلسفية ودينية مختلفة (*PL*, p. 14; CP, p. 576). ومن المؤكد أن الحوار السياسي يقدم خليطًا أوسع من الأصوات في ميادين مجتمعية أخرى غير الحيّز المحصور للعقل العمومي، ومن الخطأ، من دون شك، افتراض أن نظرية العقل العمومي عند رولز عازمة على الإحاطة بـ «المجال العام» بهذا المعنى الأوسع الذي كان، مثلًا، موضوع دراسة واسعة النفوذ والأهمية ليورغن هابرماس[12]. إن فيضًا من الانتقادات المضللة انبثق من هذا التشوش.

ولكن، لنعد إلى سؤالنا: هل يستطيع المواطنون أو مؤسسات معينة أن يتوجهوا باستنتاجاتهم الشمولية حول قضايا سياسية ليس نحو ذوي الذهنيات المماثلة وحسب، بل نحو جميع أفراد الجماعة مهما كانت قناعاتهم؟ هل

= تشارلز تايلر، كما في: Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» pp. 242-248 in: Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995),

وهي ليست متناقضة بوضوح مع عقيدة العقل العمومي عند رولز.

(12) يسجل رولز هذا التباين المصطلحي مع هابرماس في: Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Darmstadt: Luchterhand, 1962), *PL*, pp. I, and 382.

يستطيع المطارنة الكاثوليك، مثلًا، أن يوجهوا خطاباتهم المستلهمة من الدين والداعية إلى عد الإجهاض جريمة إلى المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء؟ أو هل يشترط مثال العقل العمومي أن يبقى المواطنون المشاركون في الحوارات السياسية التي تخص المجتمع كله متحفظين وممتنعين عن الكلام إلا وفق الشروط التي يوفرها ذلك المثال حتى إذا لم يكن ذا علاقة باتخاذ قرارات ملزمة، بل من قبيل الأخذ والعطاء في الجدال فقط؟

قد يبدو أن رولز يؤمن بأن عليهم أن يفعلوا. فهو لا يشير، لا في ليبرالية ولا في مقال فكرة العقل العمومي منقّحة، إلى الفرق بين صيغتي الحوار العام - بين النقاش المفتوح حيث يتجادل الناس في ما بينهم في ضوء الحقيقة الكلية كما يرونها من جهة، وصنع القرارات، حيث يتبادلون الآراء ويتشاورون، بوصفهم مشاركين في أحد أجهزة الحكم، حول الخيار الذي يتعين جعله إلزاميًا قانونًا، من الجهة المقابلة. أما أن يقال، كما يفعل رولز، إن العقل العمومي يخص «أنواع الأسباب التي يستطيع (المواطنون)، على نحو معقول، أن يطرحها بعضهم على بعض حين تكون مسائل سياسية أساسية موضوع رهان» (CP, p. 574)، فيخفق في التمييز بين الصيغتين. ومع ذلك، فإن التمييز يبقى واضحًا ومهمًا. إذ يلاحظ رولز أن هناك نوعًا من الخطاب السياسي الذي يطلق عليه اسم «بيان» يلوذ به المواطنون لإعلان فهمهم الشمولي للحق والخير (CP, p. 594; PL, p. 249). ولكنه لا يفكر إلا بإصرارهم على إفهام بعضهم بعضَهم الآخر مدى تأييد تصوراتهم لوجهة نظر العقل العمومي المشتركة. صحيح أن مثل هذه المشاورات تعزز الثقة المتبادلة، كما يقول رولز، إلا أنها ليست مرادفة للمناقشة الحرة والمنفتحة للمسائل السياسية، يضاف إلى ذلك أن رولز أقدم غير مرة في ليبرالية على وضع «الدفاع السياسي من على المنبر العام» (PL, p. 215, 252) في سلة الفاعليات التي يتولى العقل العمومي تنظيمها. لذا فإن كثيرين عدّوه زاعمًا أن على مجمل النقاش السياسي في المجتمع كله، أقله، حين يكون ذا علاقة بالأساسيات، ألا يخرج من الحلبة المشتركة التي يتقاسمها المواطنون[13].

---

(13) ثمة مثالان هما مايكل ساندل في عرضه لـ ليبرالية في: *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 7 (May 1994), pp. 1765-1794, particularly at 1789 ff.,

والآن، فإن من شأن مثل هذه النظرة ألا تكون جذابة، لأسباب غير قليلة. أولًا، من الجوهري بالنسبة إلينا أن نعرف القناعات المختلفة التي يتبناها زملاؤنا المواطنون حول مسائل إشكالية مثيرة للجدل، وليس لمجرد حاجتنا إلى الاطمئنان إزاء قدرتهم، على الرغم من كل شيء، على الاهتداء في أنفسهم إلى ما يدعوهم إلى تبني مواقف مشتركة من القرارات السياسية. وأن نكتسب أيضًا فهمًا أكثر رسوخًا لقيمة ذلك الموقف، حين نرى مدى كثرة الأشياء التي يمكن أن تفرقنا من دونه. ثانيًا، إن النقاش العام، غير الملجوم يتمتع بالفضيلة الواضحة المتمثلة بقدرتنا، عبره، على تغيير آرائنا. قد نجدنا مقتنعين بالطريقة المعتمدة في الدفاع عن بعض الآراء غير الجذابة في البداية. وقد نُجبَر أيضًا على إعادة التفكير، بقدر أكبر من العمق والتأني، مقارنة بما درجنا عليه من قبل، في جملة التزاماتنا الشمولية الخاصة. قد يُدفع المجتمع كله، في الحقيقة، نحو مفصلة أعمق أو أنسب للمبادئ العامة المعتمدة في تدبير شؤون حياته السياسية[14].

غير أن من الضروري ملاحظة أن أي نظرة مقيِّدة للحوار السياسي لا تترتب على التبرير الذي يسوقه رولز نفسه لمثال العقل العمومي. فقد كتب يقول إن أساسه هو «المبدأ الليبرالي للشرعية» الذي يقوم على القول بأن «ممارستنا للسلطة السياسية سليمة، هي، إذًا، مبررة، فقط حين تكون ممارسة طبقًا لدستور من شأن جميع المواطنين أن يكونوا، على نحو معقول، مرشحين للموافقة على أساسياته وتأييدها في ضوء مبادئ ومُثُل عليا يرونها معقولة وعقلانية» (PL, p. 217). هذا المبدأ يلتقط الأطروحة المعروضة في كتابات أبكر، وتحديدًا، أطروحة أن على الاجتماع السياسي أن يشكل جزءًا من أي إجماع عام جراء طابعهما القسري من حيث الجوهر. وتلك الأطروحة تعبّر بدورها، كما قلت من قبل، عن قيمة احترام الأشخاص التي هي مصدر إلهام فكره كله، ولا سيّما مثله

= ونيكولاس وولترستورف (Nicholas Wolterstorff) في: «Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons,» in: Paul Weithman, ed., *Religion and Contemporary Liberalism* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1997), pp. 162-181.

(14) للاطلاع على تأملات على هذا المنوال، انظر: Jeremy Waldron, «Religious Contributions in Public Deliberation,» *San Diego Law Review*, vol. 30, no. 4 (Fall 1993), pp. 817-848.

الأعلى الرئيس: الإنصاف. صحيح أن رولز لم يسبق له قط أن سلط الضوء على الدور القيادي العميق للاحترام الذي يهيكل حتى تصور العدالة القائم بذاته الذي يعزوه إلى الليبرالية السياسية؛ غير أن ذلك ليس هو همنا الحالي[15]. أما الواقع الداهم فهو أن المثل الأعلى للعقل العمومي، المستند أساسًا إلى المبدأ آنف الذكر، يجب أن يُفهم حاكمًا فقط المحاكمة التي يعتمدها المواطنون - بوصفهم ناخبين، أو أعضاء مجالس تشريعية، أو موظفين رسميين، أو قضاة - للمشاركة في عملية اتخاذ القرارات السياسية (حول الأساسيات) المتمتعة بقوة القانون. ومفهومًا على نحو صائب، لا يشكل العقل العمومي عامل تعطيل للمناقشات السياسية غير المحظورة التي هي السمة المميزة لأي ديمقراطية مفعمة بالحياة. نستطيع أن نتحاور حول قضايا سياسية نيابة عن رؤانا المتباينة للخير الإنساني مع الإقرار أيضًا بأن علينا، حين تدق ساعة اتخاذ قرار ملزم قانونًا، أن نقف في صف وجهة النظر المشتركة.

لا يطرح رولز، بتاتًا، الأمور على هذا النحو، ما يُبقي المرء غير متأكد من احتمال موافقته. غير أن ذلك هو ما ينطوي عليه منطق موقفه. ربما لم يكن يعني بعبارة «الدفاع السياسي من على منبر عام» (كما يوحي النص) سوى الشروط التي يلتمسها أي مرشح لمنصب، وبالفعل فإن الحملات السياسية ليست أقل ضرورة إلزامٍ من الأصوات التي تستنفرها بقواعد العقل العمومي عندما تكون أساسيات دستورية وقضايا أساسية تخص العدالة الاقتصادية على المحك. لو قدم رولز صورة أوضح لأنواع النقاش السياسي في أي نظام ديمقراطي دستوري لكان أسدى خدمة أفضل لقضية الوضوح. ليته فعل! عمومًا، هو يوازن بين «الخلفية الثقافية» أو ما يطلق عليه اسم «الثقافة السياسية العامة» (*PL*, pp. 13-14) و«المنبر السياسي العام» (*CP*, pp. 575-576). ومع أنه يرى هذه العبارات الأخيرة دالة على المؤسسات والتقاليد التي من خلالها يقوم المواطنون أو ممثلوهم، من منطلقات مرجعية، بتسوية مسائل العدالة الأساسية، فإن العبارات

---

(15) أتابع هذا الموضوع في: Charles Lamore, «The Moral Basis of Political Liberalism,» *Journal of Philosophy*, vol. 96, no. 12 (December 1999), pp. 1-27.

ذاتها توحي بطيف أوسع من النقاش السياسي حيث لا يصح تطبيق قواعد العقل العمومي. أعتقد أن رولز نفسه ربما تعرض، في أحد المنعطفات، لنوع من التضليل جراء هذه اللغة الاصطلاحية. غير أن الوقوف على ما أعنيه، يلزمنا، أولًا، بمضاعفة إمعان النظر، وقد بات أفق العقل العمومي محددًا، في الطريقة التي يجب على الخطاب السياسي أن يتبعها في نطاقه الخاص.

IV. قواعد العقل العمومي

من الواضح أن حشدًا من المسائل ذات الطابع الأخلاقي أو الديني، على أهميتها بالنسبة إلى فهم الناس لأنفسهم، سيتعين وضعها جانبًا حين يبادر المواطنون إلى حسم مسألة المبادئ السياسية التي سيعيشون بموجبها، لأن مثل تلك المسائل لا تستطيع أن تحصل على أي حلول مقبولة على نحو مشترك. إلا أن من شأن افتراض أن رولز يرى إسقاط قضايا من الأجندة السياسية لا لشيء إلا لوجود اختلاف واسع الانتشار حول حلها أن يكون خطأ. فالعقل العمومي لا يشترط التحاشي المطلق للنزاعات العميقة كما لو كانت قيمته العليا متمثلة بالسلم الأهلي - المدني. لعل العكس هو الصحيح؛ فالعقل العمومي يجسد مثال الإنصاف، ما يبقي المسائل ذات العلاقة بشروط التعاون الاجتماعي المنصفة - بقضايا العدالة الأساسية، بكلمات أخرى - تنتمي إلى برنامج التشاور السياسي عند هذا المجتمع أو ذاك، مهما كانت مثار خلافات وجدل. ما كان بوسع رولز أن يتحلى بقدر أكبر من الصراحة حول الأمر (*PL*, p. 151). لذا، فإن من الصعب أن نرى كيف كان محتملًا أن يلتزم، كما اتهمه بعضهم[16]، بالوقوف في صف ستيفن دوغلاس (Stephen Douglas) في سجالات لنكولن - دوغلاس الشهيرة لعام 1858، وعَدّ قضية العبودية أكثر إثارة للجدل من أن تشكل موضوع قرار سياسي.

---

(16) بالأخص مايكل ساندل في عرضه لـ ليبرالية، مصدر سبقت الإشارة إليه في الهامش 13، ص 1779-82؛ انظر أيضًا كتابه: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 21-23,

يشير رولز إلى عدم وجود أساس لهذا الاتهام في: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: *Rawls, Collected Papers*, pp. 609-610.

تشكل العبودية وإلغاؤها إحدى التجارب التكوينية في الحياة السياسية الأميركية. فعَدُّ الحرب الأهلية أسوأ الشرور السياسية، وافتراض ضرورة حجب الخلافات دائمًا بحلول آنية موقتة، ليسا من وجهات النظر المرشحة لإثارة إعجاب أي مفكر أميركي، وإن كان أوروبيون من ذوي القناعات الهوبزية يتبنونهما. وأحد المعالم، لا لتصور رولز للعقل العمومي وحسب، بل لفلسفته السياسية كلها، هو أن العدالة الأساس تتقدم على السلم الأهلي أو، بتعبير أفضل، أنها شرط مسبّق لأي سلم أهلي جدير بهذا الاسم. غير أن دعاة إلغاء العبودية الأميركيين جنبًا إلى جنب مع أنصار حركة الحقوق المدنية الحديثة كانوا أيضًا مصدر إلهام لإحدى السمات الأكثر تحديدًا لنظرية العقل العمومي الرولزي. فقد دعا وليام إيرلي تشاننغ إلى تحرير العبيد تمامًا، كما عارض مارتن لوثر كنغ، الابن، الفصل العنصري عبر مناشدة الإيمان بأن جميع البشر متساوون في كونهم من خلق الرب. من الواضح أنهما لم يفعلا ذلك لمجرد التعبير عن موقفيهما الشخصيين وإقناع آخرين بتقاسم عقيدتهما. لقد كان هدفهما متمثلًا بتشجيع الآخرين على الاقتناع الجدي بهذه النظرة الدينية في تعاملهم مع جملة تلك القضايا بوصفهم ناخبين، ومشرعين، وموظفين، وقضاة. (لاحظوا أنني قد أوضحت انطواء الأمر على صيغتي الحوار العام اللتين، للأسف، لا يميز بينهما تصوير رولز لهذه الحركات). هل تجاوز تشاننغ وكينغ خطوط العقل العمومي الحمراء؟ نعم تجاوزاها، من النظرة الأولى إلى معنى ذلك المفهوم، ولكن هذا التأويل «الحصري» ليس هو، كما يقول رولز (*PL*, pp. 247-54)، الأسلوب الوحيد أو الملائم للتفكير بالعقل العمومي.

في أي مجتمع حسن التنظيم، حيث جميع المواطنين يؤكدون معًا التزامهم بمبادئ تعاون اجتماعي عادلة، لن يكون أحد بحاجة، على صعيد الحوار العام، للنظر إلى خارج وجهة النظر المشتركة هذه لتلبية ما تشترطه العدالة. إلا أن الوضع مختلف عندما يكون المجتمع متناقضًا مع نفسه حول أمور جوهرية تخص الدستور. فليس ثمة، عندئذ، أي لغة عقل عمومي مقبولة عمومًا. وفي مثل هذه الحالات، قد يعمد المواطنون إلى بناء قراراتهم على أساس آراء شمولية ليست مرشحة بذاتها، في أي من الأوقات، لتشكيل جزء من العقل العمومي، شرط إيمانهم، أو قدرتهم على الإيمان، بأن من شأن المثل الأعلى

للعقل العمومي أن يتعزز جراء ذلك على المدى الطويل (*PL*, pp. 247, 251). ذلك هو التأويل «الاستيعابي الشامل» للعقل العمومي كما قدمه رولز في الطبعة الأولى لـ ليبرالية عام 1993. غير أنه ما لبث، في وقت لاحق، أن أعاد النظر في روايته، وإن لم ينتقل إلى الضفة المعاكسة. لعله توصل إلى استنتاج يقول: حتى الشروط التي كان قد فرضها على استحضار الآراء الشمولية باتت بحاجة إلى حلحلة وتعديل. فبدلًا من القول بأن المواطنين لا يستطيعون تجاوز حدود العقل العمومي إلا حين يكونون عازمين على انتشال مجتمع غارق في مستنقع الظلم وتوجيهه نحو قدر أكبر من العدالة، بات رولز الآن مؤمنًا بأن المواطنين يستطيعون أن يلوذوا بقناعاتهم الكاملة في جميع الأوقات. وعامل التأهيل الوحيد هو ما يطلق عليه اسم «الفقرة الشرطية» (the proviso): «[ينبغي] تقديم أسباب عامة مستمدة من تصور سياسي معقول كافية لدعم كل ما يجري استحضار العقائد الشمولية لدعمه في الوقت الملائم» (*PL*, pp. li-lii). وقد قُدِّم هذا العقل العمومي «الرحب» في مقال **فكرة العقل العمومي منقَّحة** (*CP*, pp. 584, 591-2)، وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ليبرالية الصادرة عام 1996 يعلن رولز أنه يمثل موقفه المدروس.

مهما يكن، لست مقتنعًا بأن التغيير هو نحو الأفضل. بداية، لا يستطيع المرء إلا أن يقلق إزاء غموض الفقرة الشرطية. فعلى من يقع واجب تلبيتها؟ وما السبيل إلى تحديد معنى «الوقت الملائم»؟ إن رولز يسلِّم بوجود هذه الصعوبات، مضيفًا أن ما يستطيع تيسير التعامل معها - مع الصعوبات - ليس قواعد قاطعة مانعة، بل «شعور وتفهم جيدان» فقط (*CP*, p. 592). ذلك رائع، إذا كانت الفقرة الشرطية ضرورية. إلا أن ما يرجح كفة هذا التصور الأكثر تساهلًا من حسنات ليس واضحًا. فما المطلوب من أي مجتمع حسن التنظيم كي ينفض يده من قيود العقل العمومي؟ يتمثل جواب رولز بأن المواطنين، إذ يبادرون إلى استحضار آرائهم الشمولية الخاصة للفقرة الشرطية، يعلنون للملأ أن قناعاتهم الأخلاقية والدينية منطوية على الالتزام بفكرة عدالة عامة. ونتيجة لذلك، يشعر آخرون بأنهم أكثر أمانًا في التزامهم ويكون الاستقرار معززًا - نعمةٌ حتى في أحسن الظروف (*CP*, pp. 592-3; *PL*, p. liii).

لا شك في أن الطمأنة المتبادلة التي هي من هذه النوعية، ذات أهمية. ولكن هل ثمة أي دور تضطلع به العملية التي يعتمدها المواطنون للتوصل إلى اتخاذ قرارات ملزمة قانونًا في مجتمع حسن التنظيم؟ وما الذي يوجب على المواطنين أن ينشروا شباكهم على مدى أوسع للوقوف على كيفية وجوب تسوية مسألة باقية من المسائل ذات العلاقة بالأساسيات الدستورية، إذا كانت مبادئ العدالة المنصفة معترفًا بها تبادليًا من الجميع؟ من غير الممكن أن يكون السبب هو اكتشافهم لواقع أنهم مختلفون أو شاعرون بعدم اليقين حول كيفية حسم المسألة بالانسجام مع العقل السياسي. فرولز يؤمن (وهو على صواب)، كما سوف نرى، بأن عليهم، حتى عندئذ، أن يستمروا في الإصغاء إلى صوت العقل العمومي كما يفهمه كل منهم على أكمل وجه. أما الطمأنة المتبادلة فتأتي من مواطنين يكشف بعضهم لبعض أن ليس للجذور الشمولية لالتزامهم بالعدالة أيّ مكان فعلي في المداولات التي يقررون عبرها ما سيكون متمتعًا بقوة القانون. غير أن لهذا الالتزام وزنه في النوع المختلف من الحوار العام الذي أطلقت عليه اسم «النقاش المفتوح». وبالفعل، فإن تصور رولز «الرحب» يبدو مدفوعًا بالرغبة في إتاحة الفرصة للخطابات الحرة حول قضايا سياسية تنتمي إلى الحياة العامة لأي ديمقراطية فعالة. ومثل هذه الخطابات جزء مما يدعوه «الخلفية الثقافية». وما إجازتها في الثقافة السياسية العامة، كما يقترح رولز الآن (مقيدة بالفقرة الشرطية) إلا انخداع بما توحي به تلك العبارة على النقيض من الطريقة التي حدده هو نفسه بها. وفي المنبر الذي يقرر فيه المواطنون رسميًّا جملة المبادئ الأساسية لاجتماعهم السياسي، وحيث تنطبق شرائع العقل العمومي، إذًا، لا يمكن لمناشدات العقائد الشمولية أن تكون في غير مكانها – أقله، في أي مجتمع حسن التنظيم. والتصور «الاستيعابي – الشامل» الأبكر الذي لا يفسح في المجال لألوان الانحراف عن العقل العمومي إلا عندما تكون أكثر عناصره المكوِّنة أولية في نزاع واسع، يبدو المشهد الأفضل.

هذا القدر يكفي عن مسألة مدى صرامة تطبيق نظام العقل العمومي. ثمة مسألة أخرى تتعلق بمدى ما ينبغي أن يستهدف تحقيقه في داخل نطاقه. مثاليًّا، عليه أن يركز اهتمامه على تسوية جميع قضايا العدالة الأساسية، لأنها تؤلف

مجاله. فأي تصور سياسي للعدالة، كما يقول رولز، يجب أن يستهدف التمام. غير أن أوضاعًا تنشأ حيث يجد مواطنون، معللين على أفضل نحو يستطيعونه من الأساس المشترك الذي يصادقون عليه بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساوين، أنهم عاجزون عن التوصل إلى توافق معقول حول إحدى قضايا العدالة المهمة. قد يكون التحرك الصحيح متمثلًا بتأجيل حلها، لا لتجنب النزاع بمقدار ما لأجل توفير المزيد من الوقت للتأمل والاختبار لتأطير التشاور. فتعليق الحكم قد يعزز الديمقراطية[17]. غير أن قرارًا معينًا لا يكون أحيانًا قابلًا للتأجيل. ومن الخطأ، يقول رولز (*PL*, pp. lv f., 240 f.)، بالنسبة إلى المواطنين عندئذ أن يفترضوا أنهم، وقد أخفق العقل العمومي، قادرون على اللجوء إلى اعتبارات أبعد ميدانيًا مقتبسة من تلك الأقسام من آرائهم الشمولية غير الداخلة في إطار الإجماع المتشابك[18]. والمسائل المعلقة المشتركة التي تتطلب قرارات ينبغي حسمها في الحقيقة بالاقتراع المنفذ بروح العقل العمومي. على المواطنين أن يتبعوا أفضل مشاعرهم عما ينطوي عليه العقل العمومي على الرغم من الخلاف حول طبيعة ذلك وعدم اليقين الذي قد يشعرون به في أذهانهم. عليهم أيضًا، حيثما أمكن، أن يسعوا إلى تقليص خلافاتهم حتى الحدود الدنيا عبر إضفاء قيمة إضافية على نقاط التقارب[19] (*PL*, p. 217).

يرى رولز (*PL*, pp. xlix, lii f., lvi)، في الحقيقة، أن عدم الاتفاق متوقع في إطار العقل العمومي، لأن وجهة نظره المشتركة، شرط إدراكها صوابًا، ليست محددة بأي تصور سياسي موحد للعدالة - ولا حتى بمبدأي الحرية والفرق في

---

(17) هذه إحدى أطروحات «مذهب الحد الأدنى القضائي» لكاس سنستاين (Cass Sunstein) قضية: Cass Sunstein, *One Case at a Time: Judicial Minimalism on the Supreme Court* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

وللاطلاع على تعاطف رولز مع مقاربة سنستاين، انظر: *CP*, p. 618.

(18) للاطلاع على الرأي المعاكس، انظر: Kent Greenawalt: *Religious Convictions and Political Choice* (New York: Oxford University Press, 1988) and *Private Consciences and Public Reasons* (New York: Oxford University Press, 1995).

(19) يلمح رولز هنا إلى «مبادئ الاحتواء» التي تحظى بتأييد غوتمان وطومبسون. انظر كتابهما: Amy Gutmann and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 79-91.

نظرية العدالة عنده هو نفسه.. هو يظهر للمرة الأولى في مقال «فكرة الإجماع المتشابك» (*The Idea of an Overlapping Consensus*) (*CP*, p. 427)، وبعد ليبرالية يعود رولز إليه في مقال «فكرة العقل العمومي منقَّحة» (*CP*, pp. 581, 583, 605 f.). رولز نفسه لم يكرس للموضوع ما هو جدير به من معالجة تفصيلية. ولكن الأطروحة استثنائية الأهمية. إنها طريقته في التعامل مع حقيقةٍ، كثيرًا ما أُدلي بها في وجه ليبراليته السياسية، ومفادها أن العدالة لم تكن أقل من الحياة السعيدة تشكيلًا لموضوع صراع مستديم حتى في المجتمعات الليبرالية. إنها تمثل أيضًا تجديدًا ذا شأن في تفكيره لأن «العمومية» ومن ثم «العقل العمومي» هما، كما رأينا، فكرتان تم صوغهما أولًا جزءًا من روايته لقصة مبدأي العدالة. ويتعين الآن فهمها بقدر أقل من الانحياز.

يجادل رولز قائلًا إن على العقل العمومي أن يكون قابلًا للترحيب بعائلة من التصورات الليبرالية للعدالة، حيث الشروط الأساسية لأي تصور «ليبرالي» تتمثل بتحديد سلسلة معينة من الحقوق والحريات والفرص؛ وأن يمنح أولوية خاصة؛ وأن يهدف إلى تزويد المواطنين بالوسائل اللازمة لتمكينهم من توظيف حرياتهم توظيفًا فعالًا (*PL*, p. xlviii, 6, 223). هذه حالات فضفاضة، وبوسع المواطنين أن يستخدموا تقاليدهم السياسية وخيالهم النظري لإغنائها بطرق مختلفة. إن من شأن آراء متضاربة أن تنشأ، ومن مؤشرات أي ديمقراطية حيوية أن تكون سجالات من هذا النوع جارية وجوبًا على قدم وساق، وأن تكون جهات، أفرادًا وحركات، قادرة، بالضرورة، على تحدي التفسير السائد للعدالة - ليس في الحوارات المفتوحة وحسب، بل وعلى صعيد صنع القرارات السياسية. ومع أنهم معارضون، وجوبًا، لمبادئ العدالة لدى رولز، ومتبنون لمثال الكفاءة بدلًا منها، فإن النفعيين يستطيعون أن يستنتجوا أن السعادة العامة تشهد تعظيمًا إلى الحدود القصوى بأي مشروع عدالة قائم على تلبية هذه الشروط الثلاثة.

في ممارستهم للعقل العمومي، قد يبادر المواطنون، إذًا، إلى استحضار وجهات النظر المختلفة التي تؤلف هذه العائلة من التصورات الليبرالية. ولا يفسر رولز كيف يستطيعون فعل ذلك مع مواصلتهم الإصغاء إلى مطالب العقل

العمومي. غير أن من غير الصعب تصور مسارهم. ففي حسم هذه القضية المتنازع عليها أو تلك لا بد لهم من استنفار آرائهم حول العدالة بصيغة لا تتجاوز حدود وجهة النظر المشتركة التي يتقاسمونها مع زملائهم المواطنين. وهذا يعني أن عليهم أن يقدموها بوصفها مؤهلة لصوغ الشروط الثلاثة المؤسِّسة لأي نظرة ليبرالية بقدر أكبر من الملموسية. وبطبيعة الحال، فإن تصوراتهم المختلفة للعدالة ستتعالى أيضًا على المنطق العمومي. هذا ما يفسر احتمال إنتاجهم ترجمات مناقضة لتلك المبادئ الأساسية، ولكن العامة جدًا، المتبناة من الجميع. غير أن الصراعات تدور حول الفهم الصحيح لوجهة النظر المشتركة هذه ولا تبادر إلى مساءلة مرجعية العقل العمومي والتشكيك به. وكما يلاحظ رولز نفسه في هذا السياق (*PL*, pp. xliv, xlix, li; *CP*, pp. 574, 581)، فإن على المواطنين ذوي تصورات العدالة المختلفة أن يتقاسموا نوعًا من الالتزام بالتبادلية إذا كان العقل العمومي سيبقى ممكنًا: لا بد لهم من أن ينظروا بعضهم إلى بعض بوصفهم مواطنين أحرارًا ومتساوين، ويكونوا مستعدين لمنح بعضهم بعضًا شروط تعاون، حيث لدى الجميع سببٌ وجيه للتسليم بها. ويرقى هذا المعيار، بطبيعة الحال، إلى مستوى ما يعنيه رولز بكلمة إنصاف، والإنصاف، كما سبق لنا أن رأينا، يشكل لبّ مثال العقل العمومي.

غير أننا، لحظة وقوفنا على حقيقة هذا الملمح المحدِّد للعقل العمومي بما يعنيه بالذات، قد نتساءل عما إذا كانت رغبة رولز في إيواء عائلة من التصورات الليبرالية قادرة فعلًا على أن تكون على المستوى الذي يفترضه من السخاء. من جهة أولى، يُزعم أن مبدأي العدالة عنده يمكن للمواطنين أن يستحضروهما حين يسوّون مسائل أساسية ذات علاقة بأساسيات دستورية وبتفاوتات اجتماعية واقتصادية. ولكن ممارسة العقل العمومي، من الجهة الأخرى، يجب أن تجسد نوعًا من الالتزام بالإنصاف. ألا يقوم العقل العمومي، عمليًا، باستبعاد مناشدة أي فكرة عدالة لا ترى، مثل فكرة رولز، توزيع الحقوق والموارد، مسألة ترتيب شروط منصفة للتعاون الاجتماعي؟ ألا يجب، مثلًا، أن يجد النفعيون أنفسهم محرومين من البوح بما في أذهانهم؟ مؤمنين بإمكان تحقيق العدالة عبر قيام المؤسسات بتعزيز أعظم رصيد صافٍ من الإشباع، قد يهتدون إلى ما يجعلهم

يوافقون على المبادئ العريضة الثلاثة المميزة لأي مجتمع ليبرالي. أما إذا ترتب عليهم أن يفكروا بكيفية إضفاء مضمون على هذه المبادئ بالانسجام مع المثل الأعلى للإنصاف، أفلا يُتوقع منهم أن يغيروا ولاءاتهم الفلسفية ويتخلوا من طريقتهم المميزة في التفكير؟

في الواقع، ليست رؤية رولز التحررية المتسامحة للعقل العمومي الخدعة التي قد تظهر من النظرة الأولى. تذكروا التمييز الذي أتيت على ذكره من قبل (القسم: I) بين مشروع العدالة التوزيعية والأساس - الأساس العمومي الذي يتعذر الاستغناء عنه، بنظر رولز - الذي ينبغي للأفراد الذين ينطبق عليهم أن يمتثلوا لمبادئه. وقد سجلت أن مغزى تعاقدية رولز يكمن في استهدافه معالجة هاتين القضيتين عبر نظرية عدالة متمركزة على فكرة الإنصاف الوحيدة. وهكذا فإن للعدالة كإنصاف بين جملة التصورات الليبرالية المطردة مع العقل العمومي مكانة خاصة. وفي هذا التصور «تقوم... مؤشرات بحث العقل العمومي»، كما يلاحظ رولز نفسه (*PL*, p. 225)، «على الأساس ذاته مثل المبادئ الجوهرية للعدالة». غير أن شيئًا لا يمنع أعضاء آخرين من الفريق من التعامل مع هذين الموضوعين بوسيلتين منفصلتين. لذا، فليس من المستهجن النظر في مسائل العدالة التوزيعية على أنها، ببساطة، مسائل كفاءة مع الإقرار بأن على مبادئ العدالة، كي تكون متمتعة بقوة القانون، أن تلبي معايير العقل العمومي. غير أن النفعيين المتبنين مثل هذا الرأي سيظلون ملزمين بإلباس عقيدتهم الفلسفية ثوبًا «مداورًا»: سيتعين عليهم أن يدعموا وجهة نظر (إنصاف) مختلفة عن تلك التي يشغلونها هم أنفسهم لدى محاكمة الأسباب النهائية لأي مبادئ أخلاقية أساسًا لمبادئ العدالة. لا شك في أن رولز مستمر (كما في نظرية) في رؤية أن النفعية المداورة تبقى، إذًا، أدنى مرتبة من مبدأي العدالة: الحرية والفرق عنده. إلا أنه يسلّم بأنها قادرة على الانتماء إلى الإجماع المتشابك لأي مجتمع ليبرالي وصولًا إلى الاضطلاع بدور في خطاب العقل العمومي (*CP*, pp. 433-444). حقًا، هو يرحب بهذا الواقع، نظرًا إلى المكانة المرموقة التي يحتلها الفكر النفعي في التراث الديمقراطي.

V. خلاصة

إن حل العقدة الرابطة بين المثل الأعلى للعقل العمومي ومبدأي العدالة عند رولز، اعترافه بأن السجال جزء من العقل العمومي لا مهرب منه، يشكل أحد أهم التطورات في كتاباته الأخيرة. من الواضح أن الأمر ينطوي على حشد كبير من التعقيدات، ربما الصعوبات أيضًا التي ما زالت تنتظر الاستكشاف. غير أن علينا، مع ذلك، ألا نغفل عن الطريقة التي يستمر بها الإنصاف في تشكيل جوهر ذلك المثل الأعلى ولبّه. ومع أن المواطنين قد يفهمون نواة مبادئ أي مجتمع ليبرالي على نحو مختلف، وعلى الرغم من أن بعضهم قد يبنون آراءهم على فكرة أن تعظيم المنفعة المتوسطة، من دون ضمان أفضل الآفاق المستقبلية للأسوأ حالًا (مبدأ الفرق عند رولز)، أن تحكم توزيع الموارد، فإنهم يمارسون العقل العمومي عبر حسم الأمور الأساسية لحياتهم السياسية في إطار هيكلية ليبرالية مشتركة وعريضة. وما امتثالهم لوجهة النظر المشتركة هذه بالذات إلا نوع من الالتزام بالإنصاف. لذا، فإن جملة الاختلافات التي تطبع تأملاتهم تجسد في الوقت نفسه ذلك النوع العميق والمتجذر من الاحترام، بعضهم لبعضهم الآخر الذي ينطوي عليه الإنصاف.

وكما بينت من قبل في القسم I، فإن الإنصاف والاحترام مفهومان يشكلان فكر رولز على أعمق المستويات. إنه لا يخضعهما، بذاتهما، في أي من المواقع لأي تحليل معزز. لعلهما، بالأحرى، موظفان بحشد متنوع من الطرائق والأساليب، أحيانًا (كما مع الإنصاف) في مجاز العقد الاجتماعي، وأخرى (كما مع الاحترام) أكثر كُمونًا من غيابه، وثالثة في ثوب مفاهيم قريبة النسب مثل المعقولية والتبادلية. غير أننا لن نفهم فكره ما لم نتعقب تجلياتهما ونستوعب التصور الإجمالي الذي يحددانه. فالإنصاف والاحترام هما مصدرا إلهام المثل الأعلى الاجتماعي الذي ظل عمله الفلسفي دائبًا على التعبير المنهجي عنه، صورة مجتمع استحضرته مقالة «العدالة كإنصاف» (*Justice as Fairness*) المبكرة بوصفها «الاعتراف المتبادل بالمبادئ من جهة أشخاص أحرار» (*CP*, p. 59). ليست المسألة الجوهرية الخير الإجمالي المتحقق بمقدار ما هي العلاقات التي

ينسجها في ما بينهم بوصفهم أعضاء في مشروع جماعي. وباقتباس عبارة من التراث المثالي الألماني يمكننا أن نقول: ليس المجتمع العادل، بالنسبة إلى رولز، أولًا وقبل كل شيء، سوى قضية «اعتراف متبادل».

إن العقل العمومي هو التطبيق العملي الذي يوظفه المواطنون لترجمة هذه الرؤية إلى واقع. ومع أنها أطروحة ضمنية منذ نظرية، فإن فكرة العقل العمومي لم تأخذ أبعادها الحقيقية إلا في مقولة «الليبرالية السياسية» التي عكف رولز على اجتراحها في السنوات الأخيرة. والنجومية التي تتحلى هذه المقولة بها الآن إن هي إلا التتويج الملائم لفلسفة تكرست لاستكشاف معنى الإنصاف بالنسبة إلى الحياة السياسية.

الفصل الحادي عشر

رولز عن النزعة الدستورية والقانون الدستوري[1]

فرانك أ. ميتشلمان

ليست النزعة الدستورية - فكرة إخضاع حتى أعلى السلطات السياسية في البلد إلى حدود وشروط متمتعة بقوة القانون - إلا فكرة نظرية سياسية معيارية. ومع أن الفكرة مألوفة بالنسبة إلينا، فإن المنظِّرين يقعون في الحيرة والارتباك حول المعنى الدقيق لوضعها موضع التطبيق، أو ما قد يتمخض عنه، بالتحديد، وضعها موضع التطبيق، في ما يخص القابلية الأخلاقية لتبرير الحكم السياسي. مسألتنا العامة الأولى في هذا الفصل هي حول مساهمات جون رولز في هذا الفرع من البحث التأملي القائم على التكهّن.

من وجهة نظر المحامي، يبقى «الدستور» قانونًا أو نظامًا نافذًا، هو الأعلى في البلد، يتعذر على أي تشريع حقوقي، أو رأي، أو قرار أن ينتهكه. وما يطلق عليه المحامون اسم القانون الدستوري إن هو إلا حشد معارف يجري توظيفه لتحديد محتوى هذا القانون أو النظام الأعلى مرتبة وتطبيقه على القضايا المتنازع عليها. هنا أيضًا نجدنا أمام حقل جدال طويل الأمد حول كيفية مقاربة القضاة والرسميين الآخرين لمهماتهم القائمة على استيعاب وتطبيق النصوص

---

(1) كل من: Jason Bridges, Ruth Chang, David Charny, Richard Fallon, James Flem- ing, Samuel Freeman, Linda McClain, and Alec Walen,

جميعًا قرأوا مسودات ودونوا ملاحظات بالغة الفائدة.

والسوابق القانونية الأساسية. تبرهن القضايا على أنها صعبة الحل من دون الدخول في مسائل تأملية متعلقة بـ (أ) الغايات والأسباب الكامنة وراء فرض القانون الأساسي لبلد معين حدودًا وشروطًا على الحكم السياسي العادي، و(ب) الحوادث والشروط التي عبرها وفي ظلها من شأن هذه الفروض القانونية أن تُقرر شرعًا وتصبح نافذة. لنا أن نتصور أن من شأن القضاة، والمحامين، وحواشيهم الأكاديميين المنخرطين في الحوارات مستخدمين كل ما هو موجود في المخزون المتداول من عقائد وفرضيات ذات علاقة، ومن مفاهيم ومقولات، ومن تعليلات وتعليمات، أن يؤلفوا راهنًا، «خطاب» القانون الدستوري. كثيرًا ما يكون المشاركون هادفين، بالطبع، إلى الإضافة إلى هذا الرصيد أو تعديله. ومسألتنا العامة الثانية في هذا الفصل هي حول كيفية قيام عمل رولز، إذا قام بالمطلق، بتعديل خطاب القانون الدستوري أو احتمال قيامه بذلك مستقبلًا.

I. رولز والنزعة الدستورية: الشرعية التعاقدية والأساسيات الدستورية

أ- الليبرالية السياسية بوصفها تعاقدية دستورية

دأب رولز على التحقق من الشروط اللازمة لإمكان تحقق مشروعية سياسية في مجتمعات تعددية حديثة. هو يسأل عن مدى إمكان «استمرار وجود مجتمع مستقر وعادل لمواطنين أحرار ومتساوين منقسمين بجملة من العقائد الدينية والفلسفية والأخلاقية المتضاربة وإن تكن معقولة»؛ أو، بعبارة يراها مكافئة، عن مدى «قدرة عقائد شمولية معقولة متناقضة بعمق على التعايش، والإجماع على تأكيد صواب التصور السياسي لأي نظام دستوري»[2]. ومن منظور الشرعية، يتركز السؤال على مدى إمكان توفر مبرر أخلاقي لفرض قوانين من صنع مؤسسات أكثرية على أعضاء أفراد من كتلة سكانية مؤلفة افتراضيًا من أشخاص أحرار ومتساوين - كيف «يمكن لمواطنين [في أي نظام ديمقراطي] أن يمارسوا، على نحو سليم، عبر أصواتهم... سلطة... قسرية بعضهم على بعض»[3]؟

(2) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), xx.

(3) Ibid., p. 217.

جواب رولز كامن في ما يطلق عليه اسم مبدأ الشرعية الليبرالي:

> سلطتنا السياسية... قابلة للتبرير [لدى الآخرين بوصفهم أحرارًا ومتساوين]... حين تُمارَس طبقًا لدستور يكون متوقعًا أن أساسياته متمتعة بالتأييد من جهة جميع المواطنين في ضوء مبادئ ومُثُل مقبولة لديهم على أنها معقولة وعقلانية(4).

وهكذا فإن رولز يتبنى ما قد نطلق عليه اسم نمط تعاقدي دستوري من أنماط التبرير السياسي. ونستطيع أن نميز ثلاثة مكوِّنات مفتاحية في مثل هذا التبرير على النحو التالي:

نزعة كلية عقلانية («عقد افتراضي»)؛ تبدأ التعاقدية الدستورية في الفردانية الليبرالية مع فكرة أن ممارسات السلطة السياسية مبررة بالتأكيد حين يكون كل فرد متأثرًا يحاكم بكفاءة قادرًا على الموافقة عليها بوصفها منسجمة مع ميزانه الفعلي الخاص للأسباب والمصالح.

جوهرانية دستورية؛ في الدول الحديثة، لا يمكن أن نتخيّل، على نحو مقبول، تصوير كل عملية تشريعية منفردة على أنها اجتازت مثل هذا الاختبار المتطلب. فأي معيار تعاقدي - افتراضي للتبرير السياسي يُعدّ ليطبق فقط على القوانين الدستورية - سلسلة محدودة من القوانين الموظفة أساسًا لتشكيل الجهاز التشريعي للبلد، وتنظيمه، ورسم حدوده. والتبرير السياسي التعاقدي الدستوري يعتمد على الرأي القائل بأن رؤية المرء للدستور منسجمًا على نحو مقبول مع أسباب منطبقة عليه، ومن منطلق مصالحه، تلزمه بقبول المسار اليومي للتشريع المنبثق على نحو سليم من النظام المؤسس، بصرف النظر عما إذا كان الكل من دون استثناء ينال أو يجب أن ينال موافقته(5). ذلك هو لب زعم رولز

---

(4) Rawls, *Political Liberalism.*

(5) Samuel Freeman, «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21 (Winter 1992), pp. 26 ff., and 36 ff., Cited Approvingly by Rawls, *Political Liberalism*, p. 234, n. 19, and pp. 258-62, and John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 195-201 (on «the Four-Stage Sequence),

وهذا يعني أن؛ كَوْن القوانين العادية ظالمة بنظرك لا يجيز لك اللجوء إلى استخدام القوة غير القانونية، لا أن ذلك يمنعك من الاحتجاج، أو العصيان المدني، أو الرفض الوجداني.

أن ممارسات القسر السياسي قابلة للتبرير ما دامت متطابقة مع «دستور يتوقَّع أن أساسياته متمتعة بتأييد جميع المواطنين».

ولماذا «أساسياته»؟ للمبتدئين، نستطيع أن نقول: لأن أي دستور عملي قابل للتطبيق ملزَم، ولو لمجرد أسباب سياسية صارخة، بالانطواء على مادة اعتباطية، بل وحتى لاعقلانية، قد يكون متعذرًا القول بأنها تستجيب لأسباب قابلة للتطبيق على الجميع من وجهة نظر مصالحهم. فالدستور الأميركي، مثلًا، يضمن «الصوت المتساوي» لكل ولاية في مجلس الشيوخ، بصرف النظر عن حجم الكتلة السكانية. نحن لا نريد لكل شذوذ غريب من هذا النوع أن ينسف أهلية النظام المؤسس ويخرجه من دائرة الشرعية التعاقدية طوال بقاء أجزائه «الأساسية» ملبية لشروط اختبار العقد الافتراضي. (لاحقًا في الفقرتين قسم I (د) وقسم I (هـ) نأتي إلى المسألة الصعبة المتعلقة بتحديد أي الأجزاء أساسٌ لمثل هذه الأغراض).[6]

مدنيّة؛ ولكن هل يمكن فعلًا حتى وجود دستور «أساس» جدير بالموافقة كليًّا وعقلانيًّا في الظروف الحديثة للتعددية؟ إن أمل رولز بالأمر يعتمد على افتراض مسبق حفزي إيجابي[7]. فالقسر السياسي مبرر، كما يقول، حين تكون ممارسته منسجمة مع دستور يمكن توقع تأييد جميع أساسياته في ضوء مبادئ ومثل مقبولة لا بوصفها «عقلانية» وحسب، بل وعلى أنها «معقولة» أيضًا. والاختبار مناقض للواقع، وأشياء كثيرة موضوعة في السلة «بوصفها معقولة». هذا يعني أن المرء ينبغي أن يؤيد النظام وأفعاله إذا، وفقط إذا (أ) كان آخرون ممتثلين له عمومًا، و(ب) يستطيع هو أن يرى أن أجزاءه الجوهرية مستجيبة لجملة المثل والمبادئ السياسية الجديرة بالقبول لدى جماعة من الأشخاص تحاكِم بكفاءة، وهم جميعًا مدفوعون إلى اكتشاف والتزام شروط تعاون

---

(6) يقول رولز إن الأساسيات الدستورية تشمل «المبادئ الأصلية» التي تحدد «البنية العامة... للعملية السياسية»، وجملة «حقوق المواطن والحريات الأساسية المتساوية التي يتعين على الأكثريات التشريعية أن تحترمها»، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 227 (Emphasis Supplied). See Parts I (E), and (F).

(7) ملاحظات على رولز تبين بوضوح أن الأمل ليس، بذهن رولز، يقينًا: Ibid., pp. 167-168.

اجتماعي منصفة في ظروف اختلاف عميق ومقيم ولكنه معقول حول مسائل الخير[8]. ويرى رولز عزوف أي مواطن عن اقتراحات السياسة العامة التي لا يستطيع الدفاع عنها في ظل مثل هذه الشروط تعبيرًا عن كل من «مدنيّته» وانصياعه لـ «العقل العمومي».

ب - عالم الليبرالية السياسية المقيد

وهكذا، فإن نوعًا من التعاقدية الدستورية هو رد رولز على مسألة إمكان قيام حكم شرعي في مجتمعات حديثة، تعددية. إلا أن الرد ما كان ليكون على حاله (مع احتمال عدم وجود أي جواب قابل للاكتشاف عن السؤال) لو لم يكن رولز قد شيّده آخذًا في الاعتبار سلفًا وجود مجتمع من نوعية معينة. وما لا شك فيه أن جزءًا من «الليبرالية السياسية» (التعاقدية الرولزية) يتمثل باجتراحها صيغة سياسية تحل فيها مبادئ عدالة سياسية عامة، مقبولة تبادليًّا، محل مصالح وأخلاقيات خاصة متنافرة بوصفها الاعتبارات المؤطِّرة للحوارات السياسية العامة المؤثرة في بنية المجتمع الأساسية. ولكن من شأن مثل هذه السياسة الدستورية المعقولة شعبيًا أن تكون مفرطة الطوباوية شديدة العزلة. لذا، فإن على فلسفة رولز أن تستمد تسويغها لقابلية فهم مثل هذا النوع من السياسة فهمًا ذا معنى من اعتبارات أكثر أولية، ورولز لا يقترح أي مصدر آخر تعويضًا عن هذه الاعتبارات الأكثر أولية سوى فكرة معينة شديدة التعميم لحياة اجتماعية ديمقراطية يتوقع لها أن تكون قد غدت متمتعة بمكانة راسخة لدى جمهوره. إن الصورة «مركبة» أو «مجترحة»، كما يقول رولز، من عناصر مثالية - «أفكار أساسية» - مستقاة من أعمق وأرسخ قناعات الدولة الديمقراطية وتقاليدها[9]». وبتلك الطريقة، فإن رد رولز التعاقدي على مشكلة الشرعية السياسية بات موجهًا تخصيصًا لمجتمعات متخيلة سلفًا توافق تراثًا تاريخيًا عريضًا معينًا

(8) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xliv, xlvi, 226-7; John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in: Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 573-615, at 576-579, 581,and pp. 605-606.

(9) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 13-14, and pp. 300-301.

للحساسية السياسية[10]. ويلوذ رولز بالثقافة السياسية الديمقراطية، في إطارها الواسع، بحثًا عن عناصر قاعدة لاتفاق سياسي يكون على درجة من القوة تكفي لدعم دستور سياسي ولو مع السماح للنزوع المتجذر للديمقراطية الدستورية نفسها إلى الحفاظ على تنوع عريض لعقائد أخلاقية ودينية متنازعة.

ج - «العدالة كإنصاف» («مبدأ العدالة») بوصفها إحدى قضايا الليبرالية السياسية الإشكالية

لا يعني ذلك، بأي من الأحوال، كما زعم بعضهم، أن رولز لم يفعل أكثر من ترديد أصداء ما سبق له أن قاله من قبل[11]. فعبر تصوره الخاص للعدالة «كإنصاف» (كما هي متمثلة بمبدأي العدالة الشهيرين في ترتيبهما المبوَّب)، يرى رولز أنه قد أنتج عملية إعادة بناء عقلانية واحدة للتراث الديمقراطي - الدستوري تكون مؤهلة، إذا قُبلت، لحل بعض القضايا والخلافات المزمنة المتجذرة في طبيعة ذلك التراث[12]. ويكاد خط التفكير يسير على النحو التالي: (1) ثمة تصور عدالة سياسي (بدلًا من تصور طائفي أو فلسفي شمولي) للبنية الأساس لمجتمع ديمقراطي يبنى من أفكار أساسية يمكن، على نحو معقول، «النظر إليها» كما لو كانت مستمدة من ثقافة مثل هذا المجتمع. (2) بُنيَ التصور السياسي الخاص للعدالة كإنصاف من حزمة معينة من مثل هذه الأفكار الأساسية المستخلصة من الثقافة العامة لدولة ديمقراطية. (3) مهما يكن، ثمة، افتراضًا، تصورات أخرى للعدالة الديمقراطية - الدستورية جديرة بالدفاع عنها، كل منها متناظر ربما مع «لمسة» مختلفة للمجتمع الديمقراطي، حزمة مختلفة من المنطلقات الأساسية التي تفضي إلى نتيجة مختلفة لما يمكن لشخص معقول أن يؤيده على أنه «تصور سياسي» تحديدًا - على أنه جملة

---

(10) انظر، مثلًا: Rawls, *Political Liberalism*, xl-xli.

انظر أيضًا: Rawls, «Public Reason,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 573-574.

(11) انظر: John Gray, «Can We Agree to Disagree,» *New York Times*, 16/5/16, 1993, §7, at 35 (Book Review).

(12) انظر، مثلًا: Rawls, *Political Liberalism*, p. 300.

مبادئ ومثل لتقويم جملة أساسيات دستورية بالنسبة إلى أي مجتمع ديمقراطي (على غرار مبدأي العدالة كإنصاف)[13]. إذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من أن يكون (4) إخفاق الديمقراطيات الدستورية حتى الآن في حل قضايا معينة مزمنة ذات علاقة بالصواب والخطأ الدستوريين عاكسًا ربما تعددية تصورات سياسية، جميعها جديرة بالدفاع عنها وإن كانت متنافسة، تعبّر عن إعادات بناء لرؤية مجتمع ديمقراطي مشتركة وعامة بقدر أكبر من التجريد[14].

هكذا، فإن عملية إعادة بناء نافذة واحدة قد تبدأ من نظرة «إجرائية» تمامًا إلى مجتمع ديمقراطي بوصفه مجتمعًا لا يلجأ أفراده، من منطلق احترام بعضهم بعضهم الآخر بوصفهم أحرارًا ومتساوين، إلى أي وسائل أخرى غير الإقناع لحل الخلافات حول الشروط الأساسية للتعاون الاجتماعي. مثل عملية إعادة البناء هذه قد تنتهي بتصور سياسي شبيه بمثال حالة خطاب حواري هابرماسية. أما رولز فيُقحم، على النقيض من ذلك، بُعد إنصاف جوهري من البداية. ففي إعادة ترجمته للصورة، ليست الثقافة الديمقراطية إلا ثقافة ملتزمة بشروط التعاون الاجتماعي الأساسية التي تكون منصفة، نظرًا إلى أن التعاون يكون بين أشخاص يتبادلون الاعتراف بأنهم زملاء أحرار ومتساوون مدى الحياة[15]. ومن فكرة التعاون الاجتماعي الأساسية بشروط منصفة يطور رولز تصورًا لأشخاص - متمتعين لا بقوى أخلاقية معينة وحسب، بل وبمصالح أعلى موازية في ممارسة تلك القدرات - يقطع شوطًا بعيدًا على طريق تفسير مكانتهم الأخلاقية

---

(13) انظر: Rawls, «Public Reason,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 581-584, and Rawls, *Political Liberalism*, p. 227.

(14) انظر، مثلًا: Rawls, «Public Reason,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 777, n. 35,

مؤسف حقًا أن تكون مسألة وضع مثل هذه النظرة الرحبة لليبرالية السياسية المهمة، بوصفها مستوعبة افتراضًا نوعًا من تعددية التصورات السياسية، في سلة واحدة مع المطالبة بشفافية الأساسيات الدستورية التي نعاينها في I (و)، خارج نطاق هذه المقالة. انظر: Rawls, «Public Reason,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 585 and n. 35,

وللاطلاع على مناقشة قيمة، انظر: Lawrence Solum, «Situating *Political Liberalism*,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), pp. 549, 576-80; Samuel Freeman, «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), pp. 619, 646-658, and Kent Greenawalt, «On Public Reason,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, no. 3 (1994), p. 669.

(15) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 259, and Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 197-198.

المتساوية في ما يخص كلًّا من صنع ومحتوى القرارات المؤثِّرة في البنية الأساس للمجتمع.

يزعم رولز أن تأمل الفكرة الأساسية عن مجتمع بوصفه نظام تعاون منصف، دائم دوام الحياة بين أشخاص أحرار ومتساوين يقود إلى اكتشاف مربط هذه القدرات والمصالح:

> لأن الأشخاص يستطيعون أن يكونوا شركاء كاملين في نظام تعاون اجتماعي ننسب إليهم... قوتين أخلاقيتين مرتبطتين بـ... فكرة التعاون الاجتماعي: قوة الإحساس بالعدالة وقوة تصور الخير. وما الإحساس بالعدالة إلا القدرة على فهم تصور العدالة العام الذي يميز شروط التعاون الاجتماعي المنصفة، وتطبيقه، والتصرف بموجبه... أما القدرة على امتلاك تصور للخير فهي القدرة على تشكيل تصور المرء لفائدته أو لخيره العقلاني، ومراجعته، واتباعه عقلانيًا. والأشخاص عقلانيون... حين... يكونون مستعدين [للالتزام طوعًا بـ] مبادئ ومعايير بوصفها شروط تعاون منصفة، شرط الاطمئنان إلى أن الآخرين سيحذون حذوهم... والعقلاني... فكرة مميزة... وتنطبق على [وكيل] ذي قدرات محاكمة وتأمل على صعيد التماس غايات ومصالح تخصه تحديدًا(16).

أخيرًا، لأن «ذلك الذي لم يطور القوى الأخلاقية إلى الحدود الدنيا المطلوبة ولا يستطيع ممارستها، لا يمكنه أن يكون عضوًا عاديًا وكليَّ التعاون في المجتمع مدى الحياة»، فإننا نضفي على المواطنين «المصلحتين الموازيتين الأعلى مرتبة في تطوير هذه القوى وممارستها»(17).

يؤكد رولز أن ذلك لا يعني أننا نتبنى هذه النظرة للأشخاص بوصفها صورة علمية عامة لرسالة الإنسان. لعلها تعني كون تلك الصفات بارزة سلفًا في فكرة إقدام الجميع على «الانخراط في نظام منصف للتعاون الاجتماعي مع التماس

---

(16) [Rawls: *Political Liberalism*, pp. 13-14, 18-19, 49-50, 74, and *A Theory of Justice*, pp. 30-302].

(17) Rawls, *Political Liberalism*, p. 74.

وتقديم تبريرات عامة لأحكامهم على مسائل سياسية أساسية» - الذي هو المفهوم الحقيقي لأي مجتمع ديمقراطي يتعين على مبادئ العدالة كإنصاف، بمعنى من المعاني، أن تسلط الضوء عليه[18]. ويطور رولز المبادئ عبر رفع مستوى ملامح الشخص هذه إلى حالة اختيار اجتماعي لمبادئ تحكم البنية الأساس («الوضع الأصلي») وعبر الرواية يعطي الخيار الذي سيتبع. أما الهدف فهو إقناعنا (في توازن فكري) بأن هذه المنطلقات المجترحة عبر «إجراء البناء» هذا تتفوق في إجادة الاستيلاء على إحساسنا بالجوهر الأخلاقي لأي مجتمع ديمقراطي بما يجعل الوصفات الناتجة بشأن المشكلات والخلافات المزمنة لدى الديمقراطية الدستورية وصفات يتعين علينا قبولها.

الخلاصة، إن في أي تصور سياسي (لا طائفي أو فلسفي شامل) رولزي للعدالة استيلادًا لحزمة قيم من أفكار أساسية معينة «ينظر إليها بوصفها» متجذرة في ثقافة أي مجتمع ديمقراطي، ثم تُحوَّل عبر نوع من التطوير المتقن أو البرهنة إلى جملة من المبادئ («تصور سياسي» أو «تصور للعدالة») لإدارة البنية الأساس لمجتمع ديمقراطي في ظروف تعددية معقولة، بما فيها نقاط دستوره الرئيسة[19]. ثمة قيم مفتاحية متجذرة افتراضيًّا من البداية، قيم يُتوقع منها، لأنها مستمدة من الثقافة العامة لمجتمع ديمقراطي، أن تحيل المبادئ على إجماع أخلاقي متشابك لآراء المجتمع الشمولية المتباينة والمعقولة في إطار توازن فكري رحب وعام. وعندئذ، تغدو هذه قيمًا «عمومية» أو «سياسية» بالنسبة إلى التصور السياسي المعني، قيمًا جديرة بولوج أبواب التعليل والحوار العامين (حول قضايا تخص تفسير الدستور أو تعديله، مثلًا) بالنسبة إلى جميع المواطنين الذين يتبنون هذا التصور بصدق[20]. ولأن آراء المنطلق الأساسية ستكون مختلفة بعض الشيء من تصور سياسي إلى آخر، فإن جملة القيم السياسية لن تكون هي ذاتها بدقة بالنسبة إلى كل تصور سياسي للعدالة داخل في إطار الليبرالية السياسية. ففي التصور السياسي الذي يدافع عنه رولز، العدالة

---

(18) Rawls, «Public Reason,» pp. 607-608. See Rawls, *Political Liberalism*, pp. xlv-xlvi, pp. 202-203, and 301-302.

(19) انظر: Ibid., p. 304.

(20) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. xlvi, lv.

كإنصاف، تنطوي القيم السياسية في ما تنطوي على تلبية الشروط الاجتماعية المسبقة لكي يطوِّر كل شخص ويمارس، على نحو صحيح وكامل، القوتين الأخلاقيتين للمعقول والعقلاني اللتين تفترضهما سلفًا فكرة تعاون اجتماعي مدى الحياة بشروط منصفة بين متساوين أخلاقيين بشر لكل منهم حياة يعيشها بالذات - فكرة يعدّها رولز مساوية لفكرة مجتمع ديمقراطي[21].

د - مقولات التحليل الدستوري الرولزي

لقد أتينا على ذكر الفكرة الرولزية عن الأساسيات الدستورية، غير أننا لم نتجاوز بعد خدش القشرة الخارجية للفكرة. سيتعين علينا قبل التعمق في الغوص استحضار كامل جدول المقولات الدستورية - الجدالية الرولزية.

جدال دستوري في العدالة كإنصاف[22]

	مغطى بـ «أولوية الحرية»	مغطى بقيد العقل العمومي	يُحَلّ بقانون دستوري	
	1	2	3	
بنية حكومية أساس	نعم بمقدار ما تؤثر في القيمة المنصفة للحرية السياسية	نعم	نعم	أساسيات دستورية
تأمين الحريات الأساسية النواة (مأخوذة جملة)	ليس تمامًا[23]	نعم	نعم	أساسيات دستورية
مساواة رسمية بالفرص	لا	نعم	نعم	أساسيات دستورية
توفير «الحاجات الأساسية»	نعم	نعم	نعم؟؟[24]	قضايا عدالة أساسية
تأمين مشروع ملائم تمامًا للحريات الأساسية	نعم	نعم	لا[25]	قضايا عدالة أساسية
مساواة «منصفة» بالفرص	لا	نعم	لا	قضايا عدالة أساسية
تفعيل مبدأ الفرق	لا	نعم	لا	قضايا عدالة أساسية
جميع الأمور الأخرى	لا	لا	لا	قضايا عدالة أساسية

(21) انظر: II (ج).

(22) الجدول من وضع كاتب هذا القسم فرانك أ. ميتشلمان، لا من وضع جون رولز.

(23) انظر، II (هـ).

(24) انظر، I (ز).

(25) انظر، II (هـ).

إذا أغفلنا للحظة العامود رقم «1»، يتحدث الجدول بما يكفي من الوضوح. العامود في أقصى اليمين يدرج فئات معينة من القرارات السياسية. الكل عدا الأخيرة، جميع الأمور الأخرى، مغطاة بقيد العقل العمومي (العامود 2) إما بوصفها أساسيات دستورية وإما ما أطلق عليها رولز اسم «قضايا عدالة أساسية». والفئات الأساسية - الدستورية هي المعلمة بكلمة «نعم» في العامود 3 هي قضايا مرشحة للحل على مستوى القانون الدستوري بنوع من المزاوجة بين تشريع تأسيسي وتأويل قضائي أو رسمي آخر - باعتبار أن حلول «القانون الأعلى» هذه تطغى على أي تدبير مناقض من جهة أكثريات تشريعية. من المؤكد أن المقولات الأولى الثلاث المدرجة هي أساسيات دستورية رولزية، كما تبدو الرابعة مثلها، والباقية ليست كذلك، غير أن قرارات الأكثريات التشريعية بالنسبة إلى الكل عدا الأخيرة، مغطاة، على أي حال - بوصفها قضايا عدالة أساسية - بقيد العقل العمومي[26]. وقد تكون هذه المعلومات منطوية على بعض المفاجآت، ولكن معناها، أقله، واضح تقريبًا.

أما اللبس المفهومي فيقتحم الحلبة مع العامود 1. لا تكمن المشكلة في كون التقاط فكرة أولوية الحرية أمرًا صعبًا. فرولز يرى أن بعضًا من بنود أي حزمة قيم ومثل سياسية تشكّل معًا تصور عدالة سياسية يستطيع كل مواطن نظام ديمقراطي عقلاني ومعقول أن يقبل به، قد تبدو ذات «أفضلية» استثنائية، لا تجوز مقايضة تحقيقها على أكمل وجه ممكن بأي تحقيق محسّن لأي قيمة أو مثل أعلى غير مفضلين[27]. وفي التصور السياسي الرولزي للعدالة كإنصاف، من غير الجائز التضحية بالحرية إلا على مذبح الحرية. وسواء أوافق المرء أم لم يوافق على الطرح، فإن التقاط مغزاه متاح بما يكفي من اليسر.

ما قد يبدو، على أي حال، مربكًا مفهوميًا هو مدى إمكان عد أي قضية قابلة للحسم سياسيًا مغطاة بمثل هذه المناعة ضد المقايضة وتصنيفها مع ذلك في خانة قضية مرشحة للحل بوصفها جزءًا من القانون الدستوري «الأعلى» لبلد معين - أو، بالمقابل، السبب الكامن وراء التعامل مع قضية ما بوصفها أساسية دستوريًا على الرغم من أنها غير مغطاة بمناعة تعذر المقايضة. إلا

(26) انظر، مثلًا: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 214-215.

(27) انظر، مثلًا: Ibid., pp. 223, and 292-295.

أن لحظة تفكير تبين أن تصنيفًا مخصصًا كهذا ينطوي على مغزى وجيه جدًّا. انظروا إلى حالة المساواة الرسمية بالفرص. معًا، الـ «نعم» في العامود 3 والـ «لا» في العامود 1 ينبئاننا، كلاهما، بأن أي نظام دستوري عادل ينطوي على قاعدة أو مبدأ قانوني أساسي ما قائم على تساو رسمي بالفرص، وبأن هذا المبدأ قد شُكِّل مع المراعاة اللازمة للحريات الأساسية. على سبيل المثال، قد يكون أي نظام دستوري عادل ضامنًا حماية الأشخاص من التمييز الصريح والمقصود القائم على الدين في التعليم أو التوظيف، ولكن ليس إلى حد انتهاك الحرية الدينية لأي جماعة[28]. لنأخذ الآن مسألة تأمين مشروع حريات أساسية ملائم تمامًا للجميع. معًا الـ «لا» في العامود 3 والـ «نعم» في العامود 1 ينبئاننا، كلاهما، بأن أي نظام دستوري عادل - كما سنرى في القسم II (هـ) - يبقي هذه المهمة متاحة، إلى حد كبير، لمتابعة أكثريات تشريعية عادية، وبأن متابعتها لها قد تكون مرشحة لأن تنطوي على بعض التعديل أو الضبط الظرفي ذي الشأن على صعيد ممارسة حريات أساسية معينة أو التمتع بها.

لقد أماط جدولنا اللثام عن جهاز مقولاتي معقد بعض الشيء فيه: (i) تقسيم للمثل والمبادئ في أي تصور عدالة إلى أساسيات دستورية وقضايا عدالة أساسية، (ii) تقسيم لهذين البندين نفسيهما إلى تلك البنود المحصنة وغير المحصنة ضد المقايضة كرمى لعيون الآخرين، و(iii) عدم تطابق حاسم بين هذين التقسيمين الثنائيين. نتحول الآن إلى الاعتبارات المحركة لهذا التعقيد في فكر رولز الدستوري.

هـ - الأساسيات الدستورية والمراجعة القضائية[29]

دعونا نفهم من عبارة «المراجعة القضائية»، ببساطة، نوعًا من ممارسة درجة من التعويل على قضاء مستقل لتفعيل الأساسيات الدستورية في مواجهة

---

(28) انظر: *Corporation of Presiding Bishop v. Amos*, 483 U. S. 783, 795 (1983).

(29) للاطلاع على معالجة أشمل لتأثير فكر رولز في مسألة المراجعة القضائية، انظر Frank I. Michelman, «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice,» *Pennsylvania Law Review*, vol. 121 (1973), pp. 962, 991-1003 (Cited Approvingly by: Rawls, *Political Liberalism*, p. 339 n. 47); Samuel Freeman, «Constitutional Democracy and the Legitimacy of Judicial Review,» *Law and Philosophy*, vol. 9 (1990), pp. 327-370; Frank I. Michelman, «On Regulating Practices with Theories Drawn from Them,» in: Ian Shapiro and Judith Wagner DeCew, eds., *Theory and Practice*, Nomos; 38 (New York: New York University Press, 1995), pp. 309, 325-338.

أكثريات تشريعية ربما مشاكسة أو طائشة. يبدو أن رولز مؤمن بأن توفير صيغة من صيغ المراجعة القضائية ستكون، عادة، ملائمة لأغراض العدالة وغاياتها. غير أنه ينكر أن يكون مثل هذا التوفير، بأي شكل، أحد شروط العدالة على نحو مباشر وفي ظل جميع الظروف[30]. (ولمّا كانت العدالة تشترط بالفعل، بنظر رولز، مباشرة وفي جميع الظروف اعترافًا قانونيًا فعالًا بأساسيات دستورية معينة، فإننا نستطيع أن نستنتج أن رولز لا يساوي، على الصعيد المفهومي، بين وجود الإلزام القانوني وتوفر «آليات تنفيذ الأحكام» القضائية).

مع أن ترتيبات المراجعة القضائية تزداد شيوعًا في أنظمة العالم الديمقراطية، فإن اختيار مدى قوة الصيغة المفضلة (مثلًا، مدى سهولة طغيان مؤسسات شعبية على أحكام دستورية قضائية بأحكامها الخاصة القائمة على الخطأ والصواب الدستوريين) يبقى موضوع سجال. ذلك يعود إلى إدراك يوحي بحدوث قدر لافت من الخسارة على صعيد القيم السياسية الديمقراطية - ولا سيّما تلك المرتبطة بالحريات السياسية وبعمليات تطوير وممارسة قدرات المواطنين على التحلي بنوع من الإحساس بالعدالة - بمقدار ما تكون الأساسيات الدستورية ملتزمة بالقرار النهائي العملي لهيئة قضائية تتعذر محاسبتها انتخابيًا[31]. إن من شأن وجود مراجعة قوية أن يكون، بالطبع، - الآراء تختلف - مفضلًا إجمالًا في ما يخص هدف تحقيق المشروع الأنسب والأكمل للحريات الأساسية المتوفر عمليًا. فقد تتمخض المراجعة القضائية عن تحسين أداء النظام السياسي على صعيد إيصال الأساسيات الدستورية، بما فيها الحريات الشخصية والسياسية، إلى مستوى الكمال[32]. وبنظر رولز فإن هذه دعوة من القضاء إلى واضعي الدساتير تحض على اختيار الأساس الحصيف في ضوء الظروف التاريخية لبلدانهم[33].

---

(30) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 235, and 240.

(31) انظر: Jeremy Waldron, «A Right-Based Critique of Constitutional Rights,» *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 13 (1993), p. 18, and Frank I. Michelman, «On Regulating Practices».

(32) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 232-234, and Freeman, «Political Liberalism,» pp. 660-661.

(33) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 240, and Michelman, «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights,» and Freeman, «Political Liberalism,» pp. 659-660.

وبعد ذلك فإن علينا أن نضيف أن افتراض وجود المراجعة القضائية يبدو حائمًا حول بعض مناقشات رولز لقضايا ذات علاقة. على نحو خاص، قد يؤدي هذا الافتراض دورًا معينًا في تصنيف رولز - الأمر الذي سنعاينه بعد قليل - لمُثُل العدالة إلى أساسيات ولا أساسيات دستورية. ففي أثناء شرح رأيه حول عدم انتماء مبدأ الفرق إلى طائفة الأساسيات الدستورية، مثلًا، يمكن عد رولز ممن يرون احتمال عدم الرغبة في وجود هيئة قضائية مستقلة تملي، باسم الدستور، جميع القرارات ذات العلاقة بتنفيذ مضمون هذا الدستور(34).

و - الأساسيات الدستورية والشفافية

على النقيض من تقديمه للمراجعة القضائية بوصفها سمة عرَضية أداتيًا للأنظمة السياسية العادلة، فإن رولز يقدم الحاجة إلى تصنيف مُثُل العدالة إلى أساسيات ولا أساسيات دستورية بوصفها ملمحًا عامًّا من ملامح هذه الأنظمة(35). هل ثمة، إذًا، أي محرض إضافي لمثل هذا الفصل عدا احتمالات المراجعة القضائية؟ أرى أن الجواب هو نعم، مع وجود نوع من الحرص على توفير قدر نسبي من الشفافية في تطبيق الأساسيات الدستورية بصرف النظر عمن يتولى أمر تطبيقها.

تذكروا الموقع الحاسم لفكرة الأساسيات الدستورية في الطبعة الرولزية للتبرير السياسي التعاقدي. إن من شأن هذه الملامح المنتقاة للنظام السياسي أن تحمل كل وزن التبرير في المقام الأول. إذا كانت جملة قرارات النظام المجتمعة حول الأساسيات الدستورية معقولة بما يمكن المواطنين من قبولها عقلانيًا، مدركين أن آخرين يحذون حذوهم فحسب، يمكن لهذه القرارات أن تسند أي فرضية تقول بجدارة حوادث شكوى النظام من آليات التشريع الاعتيادية

---

(34) قارن: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 229 and 237.

انظر: Rawls, *Theory of Justice* 198-199; Michael Walzer, «Philosophy and Democracy,» *Political Theory*, vol. 9 (1981), p. 379, and Lawrence G. Sager, «Justice in Plain Clothes: Reflections on the Thinness of Constitutional Law,» *North- western University Law Review*, vol. 88 (1993), pp. 410, and 418-421.

(35) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 228-230.

بالدعم[36]. ويتبع أن علينا، لدى إقرار ملامح النظام الجديرة وغير الجديرة بأن تُعد أساسيات دستورية، أن نتجنب أخطاء المبالغة تضييقًا وتوسيعًا لقائمة هذه الأساسيات.

إن حذف بند أو آخر من لائحة - حرية الضمير، مثلًا - قد يجعل النظام غير مقبول عقلانيًا لدى الأشخاص المعقولين [العقلاء]. سيكون ذلك، كما هو واضح، خطأ اختزال. ما يبقى أقل وضوحًا هو الخطر الذي نتسبب به بالنسبة إلى الشرعية حين ندرج في قائمة الأساسيات الدستورية كلّ وأيَّ بُعد من أبعاد العدالة السياسية التي يمكن للمواطنين العقلانيين أن يشددوا عليها على نحو معقول. إذا ما عُد الالتزام بمبدأ الفرق (كما في العدالة كإنصاف) واحدًا من هذه الأبعاد، فما الخطر الذي يمكن أن ينشأ بالنسبة إلى الشرعية جراء تسجيل ذلك الالتزام على أنه قانون دستوري؟ إن «غياب الشفافية» جزء من الجواب.

تصوروا أنني أستطيع، بمقتضى أحد آراء رولز التعاقدية، أن أوافق طوعًا على الممارسات اليومية للقسر من جانب أي نظام مؤسسي، على الرغم من امتعاضي إزاء عدد كبير منها، طوال بقاء - فقط طوال بقاء - شرطين موفرين: (i) أن أرى النظام متمتعًا بالقبول المعقول الشامل من جانب العقلانيين، و(ii) أن أرى زملائي المواطنين ملتزمين به. إلا أن اقتران الملاحظتين هذا ليس ممكنًا إلا إذا كنت قادرًا في الأوقات كلها على رؤية حقيقة النظام الذي يلتزم به زملائي المواطنون فعلًا بما يمكنني من اختبار مدى تلبية ذلك النظام، النافذ فعلًا، لشروط المقبولية المعقولة الشاملة والعقلانية. (ذلك هو ما يوجب علينا النظر دائمًا، كما يقول رولز، إلى المفسرين على أنهم يفسرون دستورًا واحدًا هو نفسه)[37]. والآن، لمّا كانت مقبولية النظام عندي واردة من البداية، برأي رولز، جراء تجسيده خلفيات سليمة لجملة حد أدنى معين من السمات المطلوبة - جملة الأساسيات الدستورية - فإن من الأفضل لشروط الحد الأدنى (إذا كان هذا التجسيد سيبقى حاضرًا بالنسبة إليّ) ألا تكون مفرطة

(36) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 229.

(37) Ibid., p. 237.

الكثرة (ربما متضاربة، إذًا)[38] أو مفرطة الكتامة أمام اختبار التزام بسبب تعقيدات التطبيق الفنية. من الواضح أن مثل هذه الاعتبارات تخترق رأي رولز الذي يقول إن بوسع حقوق الحرية الأساسية أن تكون أساسيات دستورية في حين لا يستطيع مبدأ الفرق ذلك[39]. ثمة هاجس حرص على شفافية التطبيق يضطلع بدور معين هنا - على الرغم من أن علينا، كما نحن موشكون أن نرى، ألا نبالغ في تضخيم الأهمية الأخلاقية أو التفسيرية لهذا الهاجس.

ز - على الهامش: قيمة منصفة للحريات السياسية وحاجات مادية أساسية

لو فعلنا، لأفسدنا قدرتنا على تفسير ضمّ رولز غير الملتبس كلًّا من شرط القيمة المنصفة لحريات الجميع السياسية وشرط تلبية الحاجات المادية «الأساسية» للمواطنين بالقدر اللازم لتمكينهم من الانخراط الفعال في الحياة السياسية والاجتماعية، إلى لائحة الأساسيات الدستورية[40]. وعبارة «قيمة منصفة» للحريات السياسية تعني تمتع كل واحد، بقطع النظر عن وضعه الاجتماعي أو الاقتصادي، بـ «فرصة منصفة لشغل المناصب العامة وللتأثير في حصائل القرارات السياسية»، ويرى رولز بوضوح أن أي نظام مفتقر إلى مثل هذا الالتزام لن يكون مقبولًا عقلانيًا لدى جميع المنتسبين المعقولين [العقلاء] إلى ثقافة سياسية ديمقراطية دستورية[41]. وهو يرى كذلك ما يخص نوعًا من الالتزام بتأمين الحدود الدنيا من المستلزمات المادية الضرورية من أجل ممارسة الحريات الأساسية لكل شخص (نظرًا إلى أن الحريات الأساسية مصنفة هكذا تحديدًا لأنها ذات علاقة وثيقة بتطور القوى الأخلاقية وممارستها لدى أي شخص)[42].

---

(38) Ibid., p. 296.

(39) من شأن مثل هذه المقارنة أن تكون ملتبسة، غير أنها عائدة إلى رولز. «نستطيع أن نتوقع قدرًا أكبر من التوافق حول ما إذا كانت المبادئ المؤيدة للحقوق والحريات الأساسية محققة... مقارنة مع المبادئ المؤيدة للعدالة الاجتماعية والاقتصادية»، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 229.

(40) Ibid., pp. 7, 228-229, and 338.

(41) Ibid., pp. 327-328.

(42) انظر أعلاه، I (ج).

من غير المفاجئ، إذًا، أن يكون رولز قد أضفى مرتبة أولوية (عدم قابلية مقايضة) على هذين الالتزامين، و(من المدهش) في الحقيقة أنه يجعل ضمان الحاجات الأساسية «متقدمة تبويبيًا» حتى على ما يعرف باسم المبدأ الأول للعدالة كإنصاف[43]. وعلى أي حال، فقد رأينا أن المناعة ضد مقايضة أي قيمة سياسية لا توحي بالضرورة، في الفكر الرولزي، بإلباس تلك القيمة ثوب الدستور [دَسْترتها، إذا جاز التعبير].

هل شفافية التطبيق الكاملة شرط إضافي مطلق لعملية الدَّسْتَرة؟ لو كانت كذلك لتعيّن علينا أن ننفي كون رولز قد عنى التشريع على المستوى الدستوري حين كتب يقول: «لا بد من وجود تشريع... يؤكد ويضمن تلبية حاجات المواطنين الضرورية... لتمكينهم من الانخراط الفعال في الحياة السياسية والاجتماعية»[44]. ومع ذلك فإنه أعلن صراحة أنه كان يتحدث عن إحدى الأساسيات الدستورية. ربما كان رولز يفكر بسلة ضمانات عريضة القاعدة ولكنها استثنائية الدستورية لتحرك حكومي يؤمّن لكل واحد ما هو أساس من مأكل، ومأوى، ورعاية صحية، وتعليم[45]. هذه الأنواع من الإلزام ليست واردة إلا في عدد قليل من الدساتير المعاصرة من منطلق الاعتقاد بأن تورط أي حكومة في الاستهزاء بها توفيرًا لسبب شفاف من أجل حصول مراجعة قضائية قد يكون واضحًا أحيانًا[46]. ويمكن قول الشيء نفسه عن القيمة المنصفة لضمان الحرية السياسية التي قد يتأمل رولز بشأنها إلزامًا دستوريًا غير مفصل

---

(43) id. 7 i.

(44) Id. 166.

(45) انظر: Michelman, «In Pursuit of Welfare Rights,» pp. 1002-1003; Frank I. Michelman, «Welfare Rights in a Constitutional Democracy,» *Washington University Law Quarterly*, vol. 1979 (1979), p. 659 (Cited Approvingly by: Rawls, Rawls, *Political Liberalism*, p. 166 n. 29, and pp. 236-7 n. 23.

(46) وهكذا، فإن رولز يعلق قائلًا ليس من مهام المحكمة أن تحدد الترتيبات الفضلى، بل الاكتفاء بالتأكد من أن الهيئة التشريعية تؤدي وظيفتها. انظر: id. 362.

قارن مع: Frank I. Michelman, «The Constitution, Social Rights and Reason,» *South African Journal on Human Rights* 14 (1998): 499.

(موجز وصف ضمانات اقتصادية إيجابية في دستور جنوب أفريقيا وحوارات ذات علاقة).

للحكومة على صعيد ترسيخ وصون نوع من النظام التمويلي العام للانتخابات، ونوع من الرقابة على الإنفاق غير المتساوي من جهة الشركات والأثرياء[47].

مع بروز الصورة الكاملة أمامنا الآن، نرى أنه لا مجال لإنكار ارتباك إصرار رولز على مقولة قضايا عدالة ليست أساسيات دستورية - أي، إصراره على فكرة أن هناك أبعادًا لعدالة سياسية أساسية من شأن مواطنين معقولين أن يصروا عليها عقلانيًا ولكنهم سيبقون ميالين إلى حذفها من متن الدستور الشرعي. على الصعيد العملي، يقول رولز إن من شأن مواطنين معقولين [عقلاء] وعقلانيين أن يصروا على التزام عام قابل للتصديق ونافذ بمبدأ الفرق (مثلًا) بوصف ذلك أحد شروط مقبولية النظام بنظرهم، إلا أنهم لا يستطيعون عد هذا الالتزام من الأساسيات الدستورية للسبب نفسه الذي يبقيهم، هم وآخرون، في أحيان كثيرة، عاجزين عن الحكم يقينًا على كونه أو عدم كونه ملبّى - مع أن من الواضح أن رولز يؤمن بأنهم يستطيعون إصدار أحكام ذات صفة يقينية كافية حول التزامات بحماية الحريات الأساسية (السلبية) للجميع، بضمان القيمة المنصفة للحرية السياسية، وبتمكين كل واحد من الحصول على الحاجات المادية الأساسية. يا له من حشد مدوِّخ، قليلًا! غير أن قدرًا من المعنى جديرًا بالاحترام يمكن الحصول عليه هنا، ورولز يفعل ذلك[48]. فهو يزعم أن المواطنين العقلانيين والمعقولين [العقلاء] سيبادرون إلى انتهاز فرصهم ما داموا قادرين على أن يطمئنوا إلى أن (أ)، أقله، «السلاسل المركزية» للحريات الأساسية محصنة ضد الأكثريات التشريعية[49]؛ (ب) كذلك هي، قدر الإمكان، القيمة المنصفة المضمونة للحريات السياسية؛ (ج) الشيء نفسه بالنسبة إلى تلبية الحاجات المادية الأساسية للجميع؛ وأخيرًا (د) القرار التشريعي المؤثر في التنفيذ الإضافي لمبدأ الفرق، وللمساواة المنصفة بالفرص، ولتمام وصواب مجمل

---

(47) id. 328, 356-363.

(48) Ibid., pp. 227-230.

(49) Ibid., pp. 295-296.

مشروع الحريات الأساسية بالنسبة إلى الجميع[50]، وإن لم يكن خاضعًا لتحكم أي قانون أعلى، أقله، مقيد بالعقل العمومي.

II. رولز والقانون الدستوري الأميركي

أ- «قانون الأرض» [النصوص الدستورية للولايات المتحدة]

قلنا إن القانون الدستوري هو كتلة معارف يجري توظيفها لتطبيق بنود الدستور الحقوقية على خلافات محددة. وفي الولايات المتحدة الأميركية، وهي بلد قانون عرفي (common law) فيه القانون على الدوام إلى هذا الحد أو ذاك مسألة سابقة قضائية، نجد القانون الدستوري مستمدًا، إلى حد كبير، من سجل حلول رسمية سابقة لالتباسات معينة، مؤلفة في المقام الأول (لأننا متوفرون هنا على مراجعة قضائية قوية) من آراء دَوَّنَها قضاة محكمتنا العليا. وكما بيّن استعراض قاعدة للمعلومات في 4 تموز/يوليو 1999، لم يكن أي رأي دوّنه أحد من أعضاء هيئة تلك المحكمة قد أتى على ذكر اسم الفيلسوف جون رولز.

لا يثبت هذا أي شيء سلبي، بالطبع. فغياب اسم رولز عن تقارير الولايات المتحدة متوقع من جميع النواحي لأسباب لا تمس تأثيره الخفي المحتمل في عقيدة أميركا على صعيد القانون الدستوري. (القضاة وكتبتهم الحقوقيون يعرفون جيدًا مغزى وخزة مزحة جون هارت إيلي الشهيرة: «نحن معجبون برولز، أنتم معجبون بنوزيك (Nozick). نحن نفوز 6 مقابل 3. أُبطل النظام الداخلي»)[51]. كذلك قد يكون الأمر، على أي حال، أن آراء فيلسوفنا، كما أشار ألان رايان (Alan Ryan) ذات مرة، قد «تسللت إلى قانون الأرض» بفضل دعاية أساتذة قانون مساعدين عاكفين على الكتابة في المجلات الحقوقية والتدريس

(50) انظر أدناه، II (هـ).

(51) John H. Ely, *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), p. 58.

في غرف الصف، حيث يتم تفريغ كتبة المحاكم والمحامين[52]. غير أن ذلك لا يبدو واردًا. فكتاب نظرية ظهر في عام 1971 قبيل، لا بعيد، محكمة وارن [المحكمة العليا في عهد رئيس المحاكم العليا إيرل وارن (Earl Warren)] المتبجَّح بها كثيرًا. ثمة قضاة مثل وليم بريನان أنتجوا العناصر العقدية الأساسية المكوِّنة لقانون دستوري أميركي مُلَبْرَل (liberalized) قبل أن يكونوا، هم وكتبتهم، بكثير، قد تمكنوا من سماع اسم رولز. لا شك أن إنجازهم طفا على السطح كما لو كان عرضًا له. أما إنجازه هو فلم يكن قادرًا على البروز بوصفه تعليمًا لهم.

صحيح أن تيارًا ليبراليًا - مساواتيًا قويًا تواصل بدأب في أصول المحاكمات الدستورية الأميركية حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين. وقد يكون واردًا بقوة أيضًا أن يكون صحيحًا أن أساتذة القانون يؤثرون في كتبة المحاكم، وكتبة المحاكم بدورهم يؤثرون في القضاة أحيانًا. إلا أن المصدر الرئيس لإلهام الأساتذة الليبراليين في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته كان، بحسب أقوى الاحتمالات، متمثلًا بمحكمة وارن نفسها. وإذا فاضت الليبرالية المساواتية على مدارس البلاد وكلياتها الحقوقية في تلك الفترة، فإن تقليد رهط من الأساتذة للنخبة القضائية يبدو تفسيرًا أقرب منالًا من الإسهامات المطولة لأي فيلسوف.

هل هذا يكفي، إذًا، عن رولز والقانون الدستوري الأميركي؟ لا، لأن «القانون الدستوري» يسمّي ما هو أكثر من كتلة عقائد حقوقية طاغية راهنًا. فالعبارة تعني أيضًا، كما قلنا في البداية، حلبة حوار متشابكة في بعض جوانبها مع النظرية الديمقراطية المعيارية، ما يبقينا، كما قلنا، مع سؤال عام حول ما يمكن لرولز أن يكون قد ساهم به في «خطابات» ذلك الحوار.

ب - النواة الحريّاتية في القانون الدستوري

من الواضح أنه لم يساهم في فكرة تحصين الجميع ضد انتهاك الدولة لأي من «الحريات الأساسية» المغطاة بالمبدأ الأول للعدالة كإنصاف، بما في ذلك:

---

(52) Alan Ryan, «How Liberalism, Politics, Come to Terms,» *Washington Times*, 16/5/1993, at B8.

حرية الفكر وحرية الضمير؛ الحريات السياسية [بما فيها حق الاقتراع وجدارة شغل المناصب العامة، جنبًا إلى جنب مع حرية التعبير والاجتماع] وحرية التنظيم، إضافة إلى جملة الحريات التي يحددها انعتاق الشخص وتكامله [تلك التي تتعرض للانتهاك، مثلاً، جراء العبودية والقنانة، وعبر الحرمان من حرية الحركة والمهنة]؛ و... حزمة الحقوق والحريات المغطاة بسيادة القانون [بما فيها التحرر من التوقيف والاعتقال التعسفيين][53].

أي تصور ممكن للعدالة (من باب العدالة كإنصاف) لا يتضمن هذه النواة الحريّاتية يبقى خارج حيّز الديمقراطية الدستورية كما يفهمها رولز[54]، وغير جدير بالظهور في عقل - المجتمعات العمومي الذي هو موضوع اهتمام رولز فلسفيًّا، في الوقت نفسه.[55] وهكذا، فإن استنتاجنا المتواضع الأول هو: بحسب فهم رولز الخاص لفلسفته فإن تعزيز الاعتراف القانوني - الدستوري بالحريات النواة للمبدأ الأول لا يمكن عدّه شيئًا تجلبه أو تضيفه تلك الفلسفة إلى الكلام عن النزعة الدستورية الديمقراطية - الليبرالية.

ولكن، ماذا عن تلك الخلافات المعلقة التي يرجو رولز أن تتمكن العدالة كإنصاف من المساهمة في حلها؟ ربما ستكون هناك على الدوام سجالات محددة حول مدى ما تبلغه هذه الحرية المدرجة أو تلك من اتساع يتعين استخلاصه. ثمة أيضًا ألغاز مزمنة حول قضايا معينة أكثر قابلية للتعميم، مثل مدى إمكان عد الحقوق في شرعة حقوق دستورية «سلبية» بدقة و«شكلية»، وإن كان على إلزاماتها الجانبية أن تمتد إلى الجهات الفاعلة «الخاصة» و«الرسمية». فنحن نريد أن نرى إن كان التصور السياسي للعدالة كإنصاف يتخذ مواقف محددة إزاء المحتوى الديمقراطي الدستوري لمثل هذه القضايا الملتبسة ويوفر حججًا قوية مؤيدة وداعمة لتلك المواقف. إذا كان الأمر كذلك، فإن الحجج الواردة قد تكون زاخرة بمساهمات مميزة لرولز في الحلبة السجالية للقانون الدستوري الديمقراطي.

---

(53) Rawls, *Political Liberalism*, pp. 291-292, and 335.

(54) انظر: id. xlviii-ix, 6, 227, 290, 292-3; Rawls, «Public Reason» 768.

(55) انظر أعلاه، I (ب)؛ Rawls, *Political Liberalism* 223; Rawls, «Public Reason» 773-4

ج - قضية نموذجية: زواج المثليين

لماذا يؤمن رولز بأن من شأن مبدأي العدالة كإنصاف العامين والباديين مجردين بالذات أن يكونا حاسمين، أقله، بالنسبة إلى بعض النقاط الملتبسة والخلافية في القانون الدستوري؟ جزئيًا، لأن أي إعلان للمبدأين لا يغطي المضمون المعياري لتصور العدالة كإنصاف السياسي. فذلك المضمون يشتمل أيضًا على نوع من توقع كيفية تمكين الحريات الأساسية المضمونة دستوريًا من ترجمة معانيها على أرض الواقع. إذ من شأنها أن تُفهم على أنها تعبيرات عن هدف تمكين جميع الأشخاص من امتلاك الأسباب المسبقة الاجتماعية للتطوير والتطبيق الملائمين والكاملين للقدرتين الأخلاقيتين - الإحساس بالعدالة والتصور للخير - التي تميزهم مواطنين في نظام ديمقراطي وتمنحهم مكانتهم المتساوية - خلقًا في الفكر الديمقراطي - الدستوري[56]. بهذه الطريقة، يقول رولز، نقوم بـ «ربط» الحريات الأساسية مع تصور الشخص الكامن فيها[57]. وتبعًا لذلك، فإن المنطلق الموجِّه للقانون الدستوري هو:

> تعيين الحريات الأساسية وتعديلها بما يتيح فرصة التطور الملائم والممارسة الكاملة والمطلعة للقدرتين الأخلاقيتين في الظروف الاجتماعية [السائدة عمومًا] في... المجتمع المعني[58].

عاينوا، في ضوء ذلك، ثمة زعم حقوقي يقول إن فقرتي الحرية والمساواة في التعديل الرابع عشر تحظران على الولايات حرمان الأزواج المثليين من حق الزواج مهما كانت الشروط التي تعتمدها بالنسبة إلى الأزواج المنتمين إلى الجنسين المتقابلين. وقد بدا لبعض المراقبين الحصيفين أن الفلسفة الرولزية، بدلًا من توفير الدعم لهذا الزعم، تحجب السجال عن أنواع الاعتبارات التي يتعين على الخطابات المؤيدة مناشدتها بالذات. هذه النظرة متجذرة بقوة في

---

(56) انظر أعلاه، I (ج).

(57) Rawls, *Political Liberalism*, p. 293.

(58) Id. 333

فهم يقوم على أن الزواج في مجتمعنا مرتبة شرف، مسألة كسب لا حصاناتٍ قانونية معينة، بل مصادقة المجتمع الإيجابية على أن الشراكة تمثل خيراتٍ حقيقية لحياة البشر. وبالاستناد إلى هذه النظرة تشكل مطالبة الزوجين المثليين بالمنزلة الزوجية أمرًا أكثر من تسامح «مجرد» أو «فارغ» أو امتثالًا على مضض لمبدأ عدم التدخل[59]. يغدو الأمر التماسًا لاعتراف مجتمعي بشراكتهم على أنه تحصين لطريقة حياة ذات قيمة، بما يبقي مطلقي الدعوى مثقلين بعبء إظهار شيء اعتباطي جوهريًا - عبء اقتراف خطأ أخلاقي، واضح معين - حين يقدمون على رفض مثل هذا الاعتراف[60].

في المقابل، يتواصل الخطاب قائلًا إن منظري الليبرالية السياسية يصرون على استبعاد الآراء الجوهرية عما هي أو عما يشكل الحياة السعيدة، من الحوار حول ما هو وما ليس هو الحق الأساس[61]. وهذا التقييد لمصادر الحوار حول الحقوق الدستورية في القيم «العامة» أو «السياسية» لن يتمخض، كما يقال، إلا عن إسكات «عدد كبير» من المثل العليا المؤيدة لزواج المثليين[62]. يحول القيد، مثلًا، من دون أي مناشدة للاستقلال الأخلاقي بوصفه أحد العناصر المكوِّنة للحياة السعيدة[63]. والنتيجة هي أن أولئك الذين يؤكدون أو يقترحون جعل زواج المثليين حقًّا دستوريًا يُترَكون عاجزين عن بيان ما هو على هذه الدرجة من الأذى، أو عدم الإنصاف، أو المثير للغضب في رفض الأمر وصولًا إلى تبرير تجاوز إرادة ديمقراطية محسوبة بإنصاف.

إنها رواية مفرطة في تشاؤمها لقصة ما تعنيه الليبرالية السياسية - تحديدًا،

(59) حول التسامح «المجرَّد» أو «العاري»، انظر: Linda C. McClain, «Toleration, Autonomy, and Governmental Promotion of Good Lives: Beyond 'Empty' Toleration to Toleration as Respect,» *Ohio State Law Journal*, vol. 59 (1998), pp. 21, and 21-24.

(60) انظر، مثلًا: Carlos Ball, «Moral Foundations for a Discourse on Same-Sex Marriage: Looking Beyond Political Liberalism,» *Georgetown Law Journal*, vol. 85 (1997), pp. 1875-1878.

(61) Ibid., p. 1878.

(62) قارن مع: Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 103-108.

(63) قارن مع: Rawls, «Public Reason,» in: Rawls, *Collected Papers*, p. 586, and Rawls, *Political Liberalism*, pp. xliv-xlv.

كما هي متجلية في العدالة كإنصاف - حول دعاوى دستورية ضد إقصاء الأزواج المثليين عن مؤسسة الزواج القانوني كما هي موجودة الآن[64]. ففي العدالة كإنصاف ليست القيم السياسية محصورة بالتسامح المجرد والإنصاف السياسي - الإجرائي. إنها - القيم السياسية - تشتمل على توفير المقدمات الاجتماعية اللازمة لتمكين جميع المواطنين من تطوير وممارسة قوتيهم الأخلاقيتين المعقولة والعقلانية. يتبع أن، في العدالة كإنصاف، تأييد حق دستوري لـ (س) تحديدًا لأن نكرانه يشكل إعاقة جماعية غير مبررة للتطوير والممارسة الملائمين لهذه أو تلك من القوتين الأخلاقيتين، هو بالتحديد بقاء في إطار حدود العقل العمومي. انظروا، مثلًا، إلى القصاصة التالية من المحاكمة العمومية الرولزية المعتمدة بخصوص الحريات الأساسية:

> ... ليس ثمة أي ضمانة لأن تكون جميع مناحي طريقتنا الحالية في الحياة هي الأكثر عقلانية، وليس ثمة أي حاجة لـ... مراجعة. [لذا] فإن الممارسة الصحيحة والكاملة للقدرة على تصور الخير تشكل وسيلة إلى خير الشخص، [وما دام أن] حرية الضمير، ومنها حرية الوقوع في الخطأ... هي من الشروط الاجتماعية الضرورية لتطوير هذه القدرة وممارستها، [كذلك حرية الضمير مطلوبة]، فإن حرية التنظيم مطلوبة لإضفاء معنى على حرية الضمير؛ إذ إن عدم كوننا أحرارًا في الانتظام مع مواطنين يشاطروننا رأينا، يعني حرمانًا من ممارسة حرية الضمير[65].

من هنا باتت الطريق ممهدة لوضع عبء التبرير بأسباب عمومية على أولئك الذين يؤيدون استبعاد الأزواج المثليين من الصيغة المكرسة للارتباط [التنظيم] العائلي المعروفة باسم الزواج. وقد قام القاضي وليام برينان بإبراز الجزء الأكبر من الموضوع - من دون استحضار أي قيم أو أسباب ليست قيمًا

(64) هدفي هنا محصور تمامًا بتأكيد قابلية الفكر الرولزي لاستيعاب الشكوى الجذرية من أي صيغة مميزة شعبيًا وقانونيًا لارتباط منزلي مغلق في وجه الشركاء المثليين. أنا لا أتناول المسألة المراوغة لما يمكن لهذه الفكرة أن تقوله حول مدى قابلية جعل الزواج حالة معترفًا بها شعبيًا، ذات شأن شرعًا بالمطلق مقابل بقائه موضوعًا «خاصًا»، مبررًا.

(65) Id. 313

وأسبابًا في العدالة كإنصاف - في رأيه للمحكمة حول قضية روبرتس وأعضاء الغرفة التجارية الدنيا في الولايات المتحدة[66]:

> لقد أقرت المحكمة منذ زمن طويل بأن عليها، لأن شرعة الحقوق مصممة بما يؤمن الحرية الفردية، أن توفر لتشكيل وصون أنواع معينة من العلاقات عالية الشخصية قدرًا جوهريًّا من الحماية من تدخل الدولة غير المبرر... وقد لاحظنا أن ضروبًا معينة من الروابط الشخصية أدَّت دورًا حاسمًا في ثقافة الأمة وتقاليدها عبر غرس وبث جملة من المُثُل والعقائد المشتركة؛ ما يمكنها من رعاية التنوع والاضطلاع بدور العوازل الحاسمة بين الفرد وسلطة الدولة... يضاف إلى ذلك أن الواقية الدستورية لمثل هذه العلاقات تعكس إدراك أن الأفراد يستمدون جزءًا كبيرًا من اغتنائهم العاطفي من العلاقات الوثيقة مع آخرين. وحماية هذه العلاقات من تدخل الدولة غير المبرر توفر الحراسة، إذًا، لقدرة المرء على المبادرة المستقلة إلى تحديد هويته وهو أمر مركزي بالنسبة إلى أي مفهوم للحرية.

إن الانتماءات الشخصية التي تمثل هذه الاعتبارات، والتي توحي، إذًا، ببعض القيود ذات العلاقة على الروابط التي قد تكون جديرة بمثل هذه الحماية الدستورية هي تلك المصاحبة لإيجاد العائلة وإدامتها - العائلة، وإنجاب الأطفال، وتربية الأطفال وتعليمهم، والسكن المشترك مع الأقارب. والعلاقات العائلية تنطوي، بطبيعتها، على ارتباطات والتزامات عميقة مع قلة بالضرورة من الأفراد الآخرين الذين يشاطرهم المرء لا مجرد ألفة أفكار، وتجارب، ومعتقدات وحسب، بل ونواحيَ شخصية بامتياز من حياته... ومن شأن العلاقات التي هي من هذه الأنواع من الخصائص أن تعكس الاعتبارات التي أفضت إلى فهم حرية التنظيم بوصفها أحد العناصر الجوهرية للحرية الشخصية.

إن رولز نفسه ليس على هذا المستوى من الغزارة في التعبير. فهو يكتفي بمجرد الإشارة إلى أن القيم السياسية للعدالة كإنصاف تتولى بسهولة تغطية

---

(66) 468 U. S. 609, 618-20 (1984),
(الاقتباسات حذفت).

قوانين وسياسات أو خطط من المعقول عدها شروطًا مسبقة لقيام الجميع بالتطوير والممارسة الكاملين للقوى الأخلاقية، جنبًا إلى جنب مع تلك الداعمة لـ «المؤسسات اللازمة من أجل إعادة إنتاج المجتمع السياسي عبر الزمن»[67]. «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات»، في العدالة كإنصاف، تعد خيرًا أوليًا يتعين تأمين الحد الأقصى الممكن منها للأشد تعرضًا للحرمان. «قد يتمنى الشركاء في الوضع الأصلي، بأي ثمن، تجنب الظروف الاجتماعية المقوِّضة لاحترام الذات»، لمجرد أن احترام الذات يقرر «إحساس المرء بقيمته الخاصة، بقناعته المضمونة بأن خيره وخطة حياته جديران بالتنفيذ؛ ومؤثران، إذًا، في صواب وامتلاء تطور وممارسة القوى الأخلاقية»[68].

وهكذا نرى أن العقل العمومي للعدالة كإنصاف، بعيدًا عن أن يكون من دون جدوى بالنسبة إلى مطالب جعل زواج المثليين قضية حق أساس، يتضمن إرهاصات بعض الحجج المؤيدة اللافتة[69]، مع عدم تضمنه أي شيء ذي بال ضدها[70]. لعل الاحتمال الأقوى هو بروز دعوى تؤكد أن زواج المثليين شر بالنسبة إلى تربية الأطفال وتعليمهم. غير أن الدعاوى لا تقع كلها ضمن دائرة العقل العمومي الرولزي، على الرغم من أن بعضها يقع من دون شك[71]. انظروا إلى هاجس أن الأرجح هو أن الأطفال الذين يتربون على أيدي المثليين سيكونون غير مناوئين للعلاقات بين المثليين. ذلك بحد ذاته لا يمكنه أن يشكل سببًا عموميًا رولزيًا لمعارضة زواج المثليين لأن أي قيمة سياسية لا تستطيع، كما يشير رولز، أن تنطوي على عداء أو اعتراض على شراكة المثليين «بوصفها شراكة»، وهو عداء أو اعتراض لا يعكس إلا نوعًا من العقيدة

---

(67) Rawls, «Public Reason,» p. 587.

(68) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 440, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 386.

(69) قارن الأطروحات المضبوطة ليبراليًا المدافعة عن زواج المثليين، الواردة في: McClain, «Toleration as Respect,» pp77-9, 119-20, 122-4 and David A. J. Richards, *Women, Gays, and the Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 442-423.

(70) انظر Linda C. McClain, «Deliberative Democracy, Overlapping Consensus, and Same-Sex Marriage,» *Fordham Law Review*, vol. 46 (1998), pp. 1241, and 1249-1252.

(71) Rawls, «Public Reason,» p. 587.

الأخلاقية الدينية أو الطائفية الضيقة الأخرى(72). وإلى أين يستطيع المرء، إذًا، أن يذهب بالخطاب؟ بأي طريقة غير طائفية يمكن للمرء أن يجادل، على نحو معقول، قائلًا إن تنشئة طفل على أيدي أبوين [أمّيين] مثليين بحد ذاتها خطرة على التربية؟ على أي حال، ليس ثمة أي كلام مقنع في الأفق المنظور مباشرة يؤكد أن من شأن ذلك - أكثر من الترعرع في وكر زوجين من مدعي التقوى والصلاح - أن يشكل إفسادًا وازنًا لصلاح أو امتلاء تطور أو ممارسة قدرة الشخص على إدراك شروط التعاون الاجتماعي والالتزام بها، أو على فهم، ومراجعة، ومراعاة أي تصور للخير.

سيكون هناك، من دون أدنى شك، بعض ممن ليسوا ذوي قناعات حماسية أو متعاطفين مع، أو مطمئنين إلى هذه القضية الليبرالية السياسية المشروطة لنوع من الحق في التصدي لحظر زواج المثليين. قد يحاول بعضهم بناء هذا الادعاء على أساس توقع احتمال إفضاء ممارسة الحق إلى تصويب ما يعتقدونه شرًّا أو خطأ في الحياة القويمة المتخندقة في تزاوج الجنسين. وبالنسبة إلى أولئك فإن العدالة كإنصاف تطرب إذ تلاحظ أنهم قادرون أيضًا أن يؤيدوا بحرية القوة الأخلاقية للقضية السياسية وصولًا إلى أن يصبحوا جزءًا من إجماع أخلاقي، ليبرالي - سياسي، متشابك ضد إقصاء الأزواج المثليين عن الزواج.

ولكن افترضوا أن كثيرين يؤمنون بأن التأثيرات «التصويبية» المرجوة في أفكار الناس حول الحياة الصالحة من شأنها بالفعل أن تترتب على الاعتراف بزواج المثليين. فما الذي تستطيع العدالة كإنصاف أن تقوله لأولئك الذين يعدون الأمر أفقًا مثيرًا للامتعاض على المستوى الأخلاقي(73)؟ لها أن تقول ما يتعين على جميع أصناف الليبرالية السياسية أن تقوله: في أي فريق مؤلف من أشخاص أحرار ومتساوين متوزعين على جملة من الآراء الأخلاقية الشمولية، من المتعذر أن يكون معقولًا تمكين أي مجموعة فرعية من التمتع بامتياز استخدام سلطة سياسية لهيكلة البنية الأساس وفقًا للمعتقدات الأخلاقية

---

(72) Rawls, «Public Reason,».

(73) انظر أيضًا: McClain, «Same-Sex Marriage,» 1247-1252.

الخاصة لتلك المجموعة على حساب المواطنة المتساوية للجميع[74]؛ إن «حيادية الهدف» هي المقاربة المعقولة الوحيدة لعملية التكيف مع دعاوى حرية المواطنين متساوي الاحترام الذين تختلف قناعاتهم الأخلاقية وتتصادم أحيانًا[75]؛ وباختصار، فإن أي حل يمكن الدفاع عنه أخلاقيًا لمشكلة الشرعية السياسية في المجتمعات الحرة الحديثة لا يأتي من دون دفع الثمن، وهذا الثمن إن هو إلا تقييد العقل العمومي وضبطه.

د - الحريات الأساسية: «صورية» أم مادية؟

نستعرض الآن قضيتين عامتين، مزمنتين في القانون الدستوري الليبرالي - الديمقراطي. أولاهما: الفهم «الصوري» مقابل الفهم «المادي» للحرية المحمية دستوريًا. تصوّروا أشخاصًا تمتعوا بحق دستوري في تقرير مصائرهم الإنجابية؛ هل يقتصر الأمر على أن للمرأة الحرية المجردة في حق الإجهاض باختيارها من دون إعاقة، ما دامت متوفرة على الوسيلة الكفيلة بتحقيق ذلك؟ أم يتعداه أيضًا إلى تأمين الوسيلة (أو فرصة منصفة للحصول عليها) التي تمكّنها من تنفيذ اختيارها بقدر ملائم من الرعاية والسلامة؟ أو ماذا عن ضمان جميع الوسائل المادية اللازمة لممارسة حريتي الفكر والاجتماع، ولا سيّما في ميدان اختيار المدرسة؟

لا يشك رولز في أن على أي نظام سياسي مقبول على نحو شاملومعقول أن يشتمل على ضمانات توفر لكل واحد جملة الموارد اللازمة لإضفاء «معنى منصف» على الحريات الأساسية. ذلك بالضبط هو ما يعنيه مبدأ الفرق[76]. غير أن بقاء التدابير اللازمة لبلوغ هذا الهدف العريض قابلة للجدل يجرده من الأهلية، بنظر رولز، على صعيد جعله هدفًا واجب التنفيذ قضائيًا بموجب القانون الدستوري[77]. وهكذا، فإن الحريات الأساسية المضمونة عادة بشرائع

---

(74) انظر: Rawls: *Political Liberalism*, p. 226, and Rawls, «Public Reason,» in: *Collected Papers*, pp. 613-614.

(75) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 193-194.

(76) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 325-326, and Rawls, *Theory of Justice*, pp. 204-205.

(77) انظر أعلاه، I (و).

الحقوق الدستورية، في العدالة كإنصاف، هي حريات «سلبية» من حيث المغزى في المقام الأول. إنها تقضي بإلزام أشخاص معنيين بالإحجام عن التصرف بطرائق معينة مع آخرين، ولكنها لا تطالب أحدًا بأن يبادر هو إلى التصرف. يقول رولز إنها توفر «إطار عمل لمساراتٍ وفرص محمية قانونًا»[78].

هـ - تطبيق الحريات الأساسية: «عاموديًّا» وحسب، أم «أفقيًّا» أيضًا؟

سؤال يوصلنا إلى القضية المزمنة العامة الثانية في القانون الدستوري الليبرالي - الديمقراطي، قضية التطبيق «الأفقي» لحقوق الحرية الأساسية - مسألة المدى - إن كان ثمة أي مدى - الذي يمكن بلوغه في انطباق هذه الحقوق على أطراف فاعلة «خاصة» (أي غير حكومية). إلى أي حد يتولى أي دستور عادل مهمة حماية حريات هذا الشخص أو ذاك من أن ينتهكها آخرون يمارسون حقوقهم، وامتيازاتهم، وصلاحياتهم الاعتيادية كما هي واردة في كتلة معتدلة عمومًا (افتراضًا)؟

وماذا عن تطبيق ذلك القانون وتوظيفه لخدمة مالكي «مولات» التسوق الكبيرة ضد الأشخاص الراغبين في وضع منشورات سياسية، من دون عرقلة، في الممرات والأروقة؟ هل سيكون ذلك تصرفًا منافيًا للدستور؟ وماذا عن تطبيقه لمصلحة مالكي عقارات صغيرة معدة للإيجار ضد أزواج غير مرتبطين بعقد زواج أو من أعراق مختلفة لا يرغب المالكون تأجيرهم عقاراتهم انسجامًا مع قناعاتهم الوجدانية؟ أو خذوا مثالًا مختلفًا قليلًا. بين جملة الحريات الأساسية المحمية بالتساوي للنساء الأميركيات حرية إجهاض الحمل المبكر. هل الحكومات ملزمة، إذًا، (مسموح لها بالتالي) أن توفر لأصحاب عيادات الإجهاض حمايات قانونية فعالة ضد أي أشكال تعبير صاخبة، صادمة، متطفلة، بل ربما تهويلية عند مداخل العيادات؟ هذا غيض من فيض القضايا القانونية - الدستورية الأكثر إثارة للحيرة والقلق لدى المجتمع الأميركي اليوم. (وهذه القضايا تبين كيف أن التزامًا إيجابيًّا معينًا يمكن أن يؤول إلى الهيئات التشريعية جراء استنتاج يوحي بأن التزامًا سلبيًّا يغطي وكلاء «خاصين»).

---

(78) Rawls, *Political Liberalism*, p. 325.

ثمة قضاة في مختلف أرجاء العالم عاكفون على التفكير الجدي والعميق بالتطبيق الأفقي الشامل لضمانات شرعة الحقوق ينظرون في الآثار المحتملة التي يمكن أن تترتب على ذلك بالنسبة إلى حريات المواطنين الأساسية[79]. فالتطبيق الأفقي للحريات السلبية قد يؤدي إلى إخضاع حريتي التعبير والضمير لدى مالك أحد المولات لحرية تعبير آخرين لا يرغب في الترويج لرسالتهم، ولا سيّما عبر استخدام ملكيته هو؛ تمامًا كما قد يؤدي لإخضاع حريتي الاجتماع والضمير لأحد صغار الملاك العقاريين - بله حقه الأساس في حرية استخدام ما يملكه والاستمتاع به - لدعاوى حرية وكرامة (احترام ذات) مستأجريه المحتملين[80]؛ تمامًا كما قد يؤدي إلى إخضاع حريتي التعبير والاجتماع للمحتجين على الإجهاض في العيادات للحريات الأساسية لأصحاب العيادات؛ وهكذا دواليك.

ما الوصفة التي يقدمها الدستور المثالي لمشكلات الحريات المتضاربة التي هي من هذا النوع؟ من شأن جواب رولز أن يكون: «لا بد من التحلي بالحذر وطول البال». من الواضح أن رأيه هو أن أي دستور عادل يجب أن يحجز للهيئات التشريعية العادية هامشًا واسعًا (ولكن محدودًا) لصب القانون في أي من القالبين في مثل هذه الحالات. وقبل شرح السبب، دعونا نلاحظ القالب الذي من شأن عدد كبير من القضاة المعاصرين أن يعترضوا عليه. ونستطيع، من قبيل توفير الأمثلة، أخذ القضاة الأميركيين الذين يطبقون شرائع الحقوق الرسمية لمنع المجالس التشريعية من تقييد حرية تعبير موزعي المنشورات من طريق إخضاعهم لقانون الحرمة العادي[81] ومنتقديهم الذين يزعمون، في المقابل، أن الحقوق الدستورية للمالكين في التحكم باستعمال

---

(79) انظر، مثلًا: Du Plessis v. De Klerk 1996 (3) SA 850 (CC) (Opinion of Ackermann, J.).

(80) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 298,
شارحًا أن دور حق الحرية الأساس في حيازة الملكية الشخصية هو «توفير قاعدة مادية كافية لحصول شعور بالاستقلال الشخصي واحترام الذات، وهما جوهريان لتطوير القدرات الأخلاقية وممارستها».

(81) New Jersey Coalition Against the War v. J. M. B. Real Estate Corp., 138 N. J. 326, 650 A. 2d 757 (1994), cert. denied, 116 U. S. 62 (1995); Robins v. Prune Yard Shopping Center, 23 Cal. 3d 899, 592 P.2d 341 (1979), Affirmed, 447 U.S. 74 (1980).

ملكيتهم، وربما حقوقهم في حرية التعبير أيضًا، تحظر على المشرعين أن يطالبوا بتمكين موزعي المنشورات من استباحة مولات (Malls) التسوق[82]. أما رولز فمن المتوقع أن يقول إن الطرفين مخطئان في قطع الطريق على حرية اختيار الهيئة التشريعية على صعيد اعتماد القانون الأنسب والأفضل في قضايا نزاعات الحرية هذه. (لن تكون تلك، على أي حال، حرية بلا حدود. تصوروا مثال قانون يلزم ملّاك المولات باستقبال موزعي المنشورات، وجامعي التواقيع، ...إلخ، الناشطين في حملة إصلاح تمويل الحملات الانتخابية).

من المؤكد أن رولز كان مشغول البال كثيرًا بقضايا تضارب الحريات حين عكف بعناية وحرص على صوغ المبدأ الأول للعدالة كإنصاف لا من أجل تمكين كل من يملك حقًا في كل من الحريات الأساسية بالمفرق، بل تمكين الجميع من التمتع بحق الإفادة «من حزمة حريات أساسية كاملة متساوية متناغمة مع حزمة مشابهة من الحريات المتاحة للجميع»[83]. بعيدًا عن شجب الكوابح القانونية الوازنة على ممارسة أي واحد لأي من الحريات الأساسية مأخوذة إفراديًا، يشكل هذا النص نوعًا من الدعوة الإيجابية إلى الترحيب بأي كوابح ملائمة لاستحداث مشرّع حريات أساسية متساوية للجميع يكون الأقرب إلى مستوى الصواب الكامل[84]. وبنظر رولز فإن هذا الهدف المتمثل بأفضل المشروعات [أنسب الخيارات] هو الذي يحدد ما يطلق عليه اسم أولوية الحرية، ولتلك الفكرة، إذًا، معنى ذو وجهين. هي تعني: (i) أن الحريات الأساسية المحددة لا تُلجم كرمى لعين أي مكسب اجتماعي منفصل عن هدف منظومة الحريات، و(ii) أن الحريات الأساسية المحددة تُلجم انسجامًا مع ما يمكن أن يتطلبه التماس هذا الهدف. فلا يجوز تقييد الحرية، إذا جاز بالمطلق،

(82) انظر، مثلًا: Richard A. Epstein, «Takings, Exclusivity and Speech: The Legacy of Prune Yard v. Robins,» *University of Chicago Law Review*, vol. 64 (1997), p. 21. The Supreme Court flirted with such a position in Lloyd Corp. v. Tanner, 407 U. S. 551 (1972) but Later Rejected it in Prune Yard Shopping Center v. Robins, 447 U.S. 74 (1980).

(83) Rawls, *Political Liberalism*, p. 291.

(84) انظر: Ibid., pp. 291, and 331-332.

إلا كرمى لعين الحرية - بمعنى: من أجل منظومة كاملة الأوصاف وملائمة من الحريات للجميع[85].

لا نستطيع، بطبيعة الحال، أن نطبق تلك الوصية من دون - والعدالة كإنصاف جاهزة لمثل هذا التسويغ: أي منظومة حريات أساسية تبقى صالحة وملائمة طوال بقائها ضامنة، للجميع، جملة الشروط المسبقة اللازمة لتطوير وممارسة القوى الأخلاقية لدى المعقولين والعقلانيين - هدف يشترط تأمين مستوى معين من الاستقلال العملي واحترام الذات لكل واحد[86]. باختصار، على عملية «التعديل» التشريعية لأشكال التضارب بين ممارسات الناس لمختلف الحريات الأساسية، لأن هذه الممارسات محكومة بأن تبقى متنافرة، أن تتمخض عن منظومة كاملة من الحريات الإجمالية الملائمة للجميع[87].

لا شك في أن هذه الحقيقة تشكل سببًا للقلق حول حتمية (ما سميته شفافية) جملة الأساسيات الدستورية (الحد من عدد مناسبات النزاع المتطلبة للتعديل هو أحد أسباب رغبة رولز في حصر الحريات الأساسية في قائمة قصيرة نسبيًّا)[88]. غير أننا لسنا ملزمين بإنزال إطار الأفكار هذا إلى الحضيض لضمان عدم تضاربه مع عقيدة حقوقية واضحة التناقض مع جميع التعديلات التشريعية للنزاعات بين حريات أساسية مضمونة بشرعة حقوق دستورية. ذلك بالتحديد هو ما يدعو رولز إلى أن يضيف قائلًا إن الليبرالية السياسية تحرمنا من ترف نوع من التمييز الرسمي الأنيق بين عام وخاص. فالليبرالية السياسية لا يسعها أن تعدّ:

> الحيّزين السياسي واللاسياسي فضاءين منفصلين، مستقلين، يخضع كل منهما لأحكام مبادئه المختلفة... فأي حيز مزعوم، أو أي مجال حياتي ليس... شيئًا معطى بمعزل عن تصورات سياسية للعدالة. وأي حيّز ليس نوعًا من الفضاء أو المكان، بل هو، بالأحرى، نتيجة... لكيفية تطبيق مبادئ

(85) انظر: Rawls, *Political Liberalism,* pp. 295, and 358-359.

(86) انظر: Ibid., pp. 332-333.

(87) انظر: Ibid., p. 295.

(88) انظر: Ibid., p. 296.

العدالة السياسية، مباشرة، على البنية الأساس، ومداورة، على الروابط [الجمعيات، الاتحادات...] الموجودة في داخلها. والمبادئ المحدِّدة جملة الحريات والفرص الأساسية المتساوية للمواطنين محصورة جميعًا في وعبر كلّ ما يدعى حيّزًا[89].

تبعًا لظروف تركيبة السوق وللتوزيع الاجتماعي لعناصر الثروة، والسلطة، والمكانة، يمكن للفعل الخاص بوضوح أن يشكل عاملًا بالغ الحسم على صعيد تطور وممارسة القوى الأخلاقية وفي ما يخص استقلال الشخص واحترام الذات اللذين يعتمدان عليها. فالمنطقة التي تحلّ «المولات» فيها كاملًا محل أسواق مركز المدينة التجاري، بوصفها أمكنة تجمع عامة، يمكن أن يتعرض فيها ذوو الإمكانات المحدودة للإحراج والحرمان من تطوير وممارسة قوتهم الأخلاقية الأولى عبر الاستبعاد واسع النطاق من ساحات «المولات» وأروقتها[90]. وفي بلدة متميزة بمقت الأزواج مختلفي الأعراق أو غير المتزوجين رسميًا، من شأن حرية الاختيار التي يتمتع بها مالكو العقارات السكنية أن تشكل عبئًا ثقيلًا على كل من احترام الذات والارتباطات الحميمية المطلوبة لتطوير القوة الأخلاقية الثانية وممارستها.

نظرًا إلى كل هذا، ما الذي يلزم أي رولزي بأن يستنتج أن العدالة كإنصاف تملي وجوب تمتع الهيئات التشريعية بحرية اختيار تمكّنها من إقرار التطبيق الأفقي للمسائل على الوجهين؟ لماذا لا يستنتج أن العدالة كإنصاف تجعل التطبيق الأفقي شرطًا دستوريًا؟ لعل السبب يعود إلى كون مسألة التطبيق الأفقي ذات خصوصية شديدة التعقيد بما يجعلها صعبة الحل على مستوى القانون الدستوري. ولقد رأينا كيف أن التطبيق الأفقي هو في الغالب شارع ذو اتجاهين. فمطالبة صاحب العيادة بخضوع المحتجّة لحقّه في مناصرة حرية الإنجاب تتواجه مع مطالبة الثانية بخضوع الأول لحقها في التعبير والتجمع.

---

(89) Rawls, «Public Reason,» pp. 598-599.

قارن دفاع ليندا ماكلين عن الليبرالية في مواجهة اعتراضات نسوية لنوع من التمييز الشكلي المفرط بين «العام والخاص». انظر: McClain, «Toleration as Respect,» pp. 73-76.

(90) انظر هامش 81 ص 510 من هذا الكتاب: New Jersey Coalition Against the War, n. 81 above.

ومطالبة الأزواج غير المتزوجين الباحثين عن مأوى بخضوع المالك العقاري لحقوقهم الأساسية تنتصب في وجهها مطالبة المالك بالنقيض، وهكذا. ولذلك نرى أن التطبيق الأفقي يبقى أكثر الأحيان موضوع تكييف أو تعديل دقيق نسبيًا لمستويات الحريات التبادلية في منظومة الحريات الأساسية التي من شأنها أن تتطلب قدرًا أكبر من المعرفة السياقية وحسابات سببية - اجتماعية أدق وأكثر رسمية مما يعتقد رولز (لأسباب رأيناها) أن تطبقها عمليًا وعلى نحو مشروع آليات وضع الدساتير. قد يصح إلزام أصحاب المولات، أما أصحاب الدكاكين الصغيرة فلا. وقد يصح إلزام أصحاب المولات في بعض أجزاء الولاية أو في بعض المنعطفات التاريخية من دون غيرها - تبعًا، مثلًا، لمدى ما بقي من حيوية لأحياء التسوق قديمة الطراز في البلدة. وقد يتعين إلزام المحتجين على العيادات التي تُجري عمليات الإجهاض بترك مسافة خمسين قدمًا هادئة حول العيادات لا أكثر لتحرك أصحاب هذه العيادات. وربما يتعين على خبراء القانون أن يزرعوا مناهج عملهم التي تبقيهم غير ملائمين لرسم هذه الحدود تحت ستار التأويل القانوني - ولا سيّما تأويل الدستور. فقد سبق لنا أن رأينا أن لدى رولز أسبابًا ذات مشروعية سياسية للقول بأن على الإلزامات الدستورية - الشرعية أن تكون ذات تطبيقات واضحة نسبيًا وغير ملتبسة على السير المتوقع للقضايا، أو، أقله، لا بد لتطبيقاتها من أن تكون قابلة للحسم عبر سيرورة محاكمة واضحة الاطلاع والشفافية - وإن كانت متقنة ومعقدة.

غير أن هذا لا يعني أن ليس لدى المبادئ المجردة للعدالة كإنصاف ما تقوله في التطبيق الأفقي بوصفه موضوعًا يخص القانون. إذ يمكنها، أولًا وقبل كل شيء، أن تقول عن هذه المسألة إن على القانون الدستوري ألا يستبقه بأي طريقة عامة. وهي تجعل مسألة التطبيق الأفقي لحقوق أساسية إحدى القضايا الحاسمة للعدالة الأساسية في أي مجتمع ديمقراطي - لا أمرًا قابلًا للإزاحة عن الطاولة، بل قضية متطلّبة عناية سياسية مطردة، كفوءة، حتى لو كانت حساسية المسألة إزاء السياق تجردها من قابلية الحل بقانون دستوري؛ ففي جنوب أفريقيا، يدعو الدستور صراحة مجمل الجهاز القضائي على جميع المستويات

إلى الاضطلاع بهذه المسؤولية[91]. أما في الولايات المتحدة، في ظل نواميسنا السائدة القائمة على فصل السلطات وتقسيم العمل المؤسسي، فقد لا يمكن إنجاز المهمة، في المقام الأول من جانب المحاكم، بل فقط من جانب الهيئات أو المجالس التشريعية. لذا، فإن على القضاء الأميركي، حسب رأي رولز، أن يتولى تفسير الدستور وتأويله - مفترضًا عدم وجود سبب طاغٍ نصّي أو تاريخي مناقض - بما يوفر هامشًا واسعًا لتطبيق القرارات التشريعية على الحريات الأساسية الدستورية سبيلًا لتعظيم منظومة الحريات التي ينعم بها الجميع.

وبموجب هذا المعيار النقدي الرولزي، ظلّ أداء المحكمة العليا في الولايات المتحدة على امتداد السنين بين بين. وتتيح المحكمة للهيئات التشريعية في الولايات فرصة أخذ القرار الذي يناسبها حول حل مسألة التوسيع الأفقي لدائرة حقوق حرية كلام موزعي المنشورات مقابل بعض الثمن بالنسبة إلى حقوق الملكية الخاصة الحصرية[92]، وحقوق النساء ضد التمييز مقابل شيء من الثمن بالنسبة إلى حرية تجمعات الذكور الحصرية[93]. وتحت ستار قيود ذات علاقة بـ «الزمان، والمكان، والأسلوب» تجيز المحكمة أيضًا قدرًا متواضعًا من تنظيم حقوق التعبير كرمى لعين هذه الحقوق[94]. وعلى الضفة المقابلة، بادرت المحكمة إلى استحضار حق دستوري ضد الارتباط القسري بآراء لا يوافق عليها المرء لقطع الطريق على محاولة الهيئة التشريعية للولاية الاستفادة من «الفراغ الإضافي» في المغلفات البريدية (إشارة إلى طاقة المغلفات لاستيعاب مواد إضافية من دون انتهاك أي حاجز للتسعيرة البريدية) بالنسبة إلى رسائل صادرة عن جماعات حماية المستهلك[95] - لعله قدر من إضفاء الصفة الدستورية على مسألة «التكيف» قد يراه الرولزيون مبالَغًا فيه.

---

(91) انظر: Constitution of South Africa (1996), §§8 2, 3, and 39

(92) انظر: PruneYard Shopping Center v. Robins, 447 U. S. 474 (1980); Lloyd Corp., Ltd. v. Tanner, 407 U. S. 551 (1972)

(93) قارن: Roberts v. United States Jaycees, 468 U. S. 609 (1984).

(94) قارن: Rawls, *Political Liberalism*, p. 341.

(95) Pacific Gas and Elec. Co. v. P. U. C., 475 U. S. 1 (1986).

ما يزعج الرولزيين كثيرًا (لأن الأمر ينطوي على المساس بالقيمة المنصفة للحريات السياسية)، أن المحكمة ترفض، من دون تمييز، على نحو كاسح، فكرة منظومة ملائمة من الحريات الأساسية المتساوية بالنسبة إلى تنظيم تشريعي للإنفاق على الحملات السياسية. فالمحكمة تعلن أن «مفهوم احتمال مبادرة الحكومة إلى تقييد كلام بعض العناصر في مجتمعنا من أجل تعزيز الصوت النسبي لآخرين، مناقض كليًّا للتعديل الأول»[96]. وهي، إذ تعلن ذلك، كما يلاحظ رولز، إنما تقرأ الدستور قراءة قائمة على «الرفض الكلي» لفكرة احتمال قيام الكونغرس بضمان منظومة حريات متساوية ملائمة مئة بالمئة بأي وسيلة تنتهك أي عنصر استثنائي الامتياز في المنظومة[97]. تحديدًا، من غير الجائز، بالمطلق، المساس بحرية التعبير كرمى لعين القيمة المنصفة للحريات السياسية - بصرف النظر، كما يبدو، عن مدى قوة إقناع دعوى القيام بذلك لدى النظر إلى الأمر من وجهة نظر تأمين منظومة ملائمة كليًّا من الحريات للجميع.

في سنوات مقبلة، سوف تعود المحكمة إلى قضية تنظيم الحملات السياسية، وسوف تكون النتائج شواهد على كون آراء رولز - آراؤه المميزة، آراؤه حيثما هي وازنة - قد تسللت بالفعل إلى قانون الأرض أم لا. أما ما نعرفه سلفًا فهو أن رولز قد ساهم بغنى وسخاء في رصيد الأفكار الذي نحن متوفرون عليه وننهل منه لدى قيامنا بمناقشة وتقويم ألوان أدائنا القضائي في قضايا دستورية صعبة.

(96) Rawls, *Political Liberalism*, p. 360, Quoting from Buckley v. Valeo, 424 U. S 1 (1976).

(97) Ibid., p. 360.

الفصل الثاني عشر

رولز والنفعية

صموئيل شَفْلَر

في مقدمة نظرية[1] يلاحظ رولز أنه «على امتداد الجزء الأكبر من فلسفة الأخلاق الحديثة ظلت النظرية المنهجية السائدة إحدى صيغ النفعية» (TJ, p. vii/xvii). يقول رولز إن منتقدي النفعية أشاروا إلى أن كثيرًا من مضامينها يتنافر مع قناعاتنا وعواطفنا الأخلاقية، إلا أنهم أخفقوا في «بناء تصور أخلاقي عملي ومنهجي لمعارضتها» (TJ, p. viii/xvii)، ما أدى، كما كتب رولز، إلى أن «نبدو في كثير من الأحيان مضطرين للاختيار بين النفعية والحدسية». آخر المطاف، يقدر رولز أننا قد «نستقر على إحدى تنويعات مبدأ النفعية مطوقة ومقيدة بضوابط حدسية بطرائق خاصة». ثم يضيف «ليس هذا الرأي منافيًا للعقل؛ كما ليس ثمة ما يؤكد قدرتنا على اجتراح ما هو أفضل. غير أن هذا ليس سببًا للعزوف عن المحاولة» (TJ, p. viii/xviii). لذا، فإن ما يقترح رولز القيام به هو «تعميم نظرية العقد الاجتماعي التقليدية كما مثلها لوك، وروسو، وكانط، ورفعها إلى مستوى أعلى من التجريد». وهدفه هو تطوير هذه النظرية بما يمكنها من «تقديم رواية منهجية بديلة لقصة العدالة تكون متفوقة... على نفعية التراث المهيمنة» (TJ, p. viii/xviii).

---

(1) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

يلامس رولز وترًا مشابهًا نحو أواخر الفصل1، حيث يلاحظ أن «التنويعات الكثيرة للنظرة النفعية بقيت مهيمنة على تراثنا الفلسفي طويلًا وما زالت تفعل ذلك» وهذا «على الرغم من جملة الهواجس المطردة بعناد التي تثيرها النفعية بقدر كبير من اليسر» (TJ, p. 52/46). إنه، كما يقول، «وضع غريب للأمور» سيُفسَّر بـ «واقع أن ليس ثمة أي نظرية بديلة بناءة طُرحت متحلية بفضيلتي الوضوح والنظام الشبيهتين، وتقوم في الوقت نفسه بتبديد هذه الشكوك» (TJ, p. 52/46). و«حدس» رولز «هو أن عقيدة التعاقد صائبة الصوغ ستسد هذا الفراغ» (TJ, p. 52/46).

زعمُ رولز أنه وضع مخطط نظرية («العدالة كإنصاف») متفوقة على النفعية تمخَّضَ عن نقاش واسع. فعلى الرغم من معارضته للنفعية، يبدو واضحًا، من المقاطع التي اقتبستها، على أي حال، أنه، هو أيضًا، يراها حائزة على فضائل نظرية يتمنى تقليدها. هو معجب بالطابع «المنهجي» و«البنائي»، وهذا الجانب في موقف رولز من النفعية كان أقل لفتًا للأنظار. ومع ذلك هو يبرز تباينًا مهمًّا بين نظرته هو ونظرات نقاد بارزين آخرين للنفعية كتبوا في هذا الوقت نفسه تقريبًا، حتى حين يعبّر أولئك النقاد عن اعتراضاتهم بلغة تذكرنا بلغته. حيثما يقول رولز، مثلًا، إن «النفعية لا تأخذ الفرق بين الأشخاص مأخذ الجد» (TJ, p. 27/24)، يبادر نوزيك، مقتبسًا من رولز صراحة، إلى قول إن التضحية بفرد واحد على مذبح الخير الاجتماعي الأكبر «لا يبدي ما يكفي من الاحترام ولا يأخذ في الاعتبار واقع أنه شخص منفصل، أن حياته هي الحياة الوحيدة التي يملكها»[2]. ويجادل برنارد وليامز، مطوِّرًا نقدًا مختلفًا ولكنه غير غريب كليًّا، قائلًا إن النفعية تجعل «التكامل» الشخصي «قيمة غير قابلة للفهم إلى هذا الحد أو ذاك»[3]. إلا أن أيًّا من نوزيك أو وليامز لا يشدد على أهمية توفير بديل منهجي للنفعية.

(2) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 33.

(3) «A Critique of Utilitarianism,» in: J. J. C. Smart and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism for and against* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973), pp. 77-150, at p. 99.

لقد قلت إن تقدير رولز لطابع النفعية المنهجي والبنائي كان أقل إثارة للتعليق من ادعائه اكتشاف نظرية عدالة أفضل من النفعية. غير أن عددًا من النقاد رأوا أن لموقف رولز ملامح مهمة مشتركة مع النفعية - ملامح هي سبب بقاء نظرته عرضة لبعض الاعتراضات ذاتها التي يسوقها هو ضد النفعية. سواء أكانت هذه الآراء ناجحة أم لا، فإن من شأنها أن يُنظر إليها على أنها، جزئيًّا، ردود على تأكيد النظام أو المنهج الذي هو أحد ملامح كل من نظرية رولز والنفعية. وبمقدار ما يكون الأمر هو هذا، فإن من شأن الآراء أن تلقي ضوءًا على موقف رولز المركب من النفعية - موقف مطبوع باحترام ومجالات انتماء جنبًا إلى جنب مع خلافات حادة. من شأنها أيضًا أن تساعدنا على رؤية بعض الناس مرتبكين إزاء هجمات رولز على النفعية، لا بسبب تعاطفهم مع تلك الجوانب للنظرة التي ينتقدها، بل لأنهم، بالأحرى، ينتقدون تلك الجوانب من النظرة التي يتعاطف هو معها.

في هذه المقالة، سأبدأ باستعراض انتقادات رولز الرئيسة للنفعية. سأقوم بعد ذلك بمعاينة خطاب صادر عن نوزيك ومايكل ساندل يوحي بأن هناك توترًا بين جوانب معينة من نظرية رولز وانتقاداته للنفعية. سأبين سبب عدم عدّي لهذا الرأي مقنعًا، غير أنني سأبين أيضًا كيف يشير إلى بعض أوجه القرابة الأصيلة بين العدالة كإنصاف والأفكار النفعية - أوجه قرابة سأعكف بعد ذلك على استكشافها بقدر أكبر من العمق. رجائي هو التوصل إلى تقويم متوازن لموقف رولز من النفعية. وسوف أختم مقالتي بمناقشة بعض التفاوتات الواضحة بين موقف رولز في كتاب نظرية وموقفه في ليبرالية[4].

تشكل انتقادات رولز للنفعية باقة متنوعة من الصياغات المعتمدة، بدرجات متباينة وعبر أساليب مختلفة، على جهاز الوضع الأصلي. شكليًّا، يتمثل هدفه بإظهار أن الأطراف في الوضع الأصلي من شأنها أن تفضل تصوره الخاص للعدالة - العدالة كإنصاف - على التصور النفعي. لذا، فإن انتقاداته «الرسمية»

---

(4) John Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). Cited hereafter as *PL*.

للنفعية تأخذ شكل انتقادات تدعي إظهار احتمال قيام الأطراف برفضها. ومع ذلك، فإن الأكثر أهمية من تلك الانتقادات يمكن صوغه أيضًا بمعزل عن بنية الوضع الأصلي، كما إن هناك، إضافةً، انتقادات معينة غير صادرة عن النقطة المفضلة للوضع الأصلي بالمطلق.

يسوق رولز انتقادات متمايزة لاثنتين من صيغ النفعية: الطبعة الكلاسيكية ومبدأ المنفعة المتوسطة. فتقوم النفعية الكلاسيكية، كما يراها، على القول «إن المجتمع صائب التنظيم، إذًا هو عادل، حين تكون مؤسساته مرتبة لبلوغ أكبر حصيلة صافية من الرضا الهابط على جميع الأفراد المنتمين إليه» (*TJ*, p. 22/20). إنها، برأي رولز، نظرية غائية، بمعنى أنها تحدد الخير بشكل مستقل عن الحق، وتحدد الحق على أنه تعظيم للخير. أما مبدأ المنفعة المتوسطة، كما يوحي اسمه، فيقوم بـ «توجيه المجتمع نحو تعظيم لا المنفعة الإجمالية الكلية، بل المنفعة المتوسطة» (*TJ*, p. 162/140). وعلى الرغم من أن النفعية الكلاسيكية والمتوسطة «قد تفضيان إلى عواقب عملية متشابهة في أحيان كثيرة» (*TJ*, p. 189/165)، ومع أن تلك العواقب ستكون متطابقة تمامًا ما دام حجم الكتلة السكانية ثابتًا، فإن رولز يجادل قائلًا إن الرأيين «تصوران متمايزان تمايزًا ملحوظًا» تصوران «فرضياتهما التحليلية الكامنة في العمق شديدة التباين» (*TJ*, p. 161/139).

يلاحظ رولز أن توزيع الرضا داخل المجتمع لا ينطوي على أي أهمية جوهرية بالنسبة إلى النفعية الكلاسيكية. وإذا ما كان أي توزيع - إما للرضا نفسه، وإما لوسائله - سيتمخض عن أكبر قدر من الرضا الإجمالي، فإن التفاوت في التوزيع ليس سببًا لتجنبه. وكما يقرر رولز، فإن النفعيين يكثرون من المجادلة، بالطبع، قائلين إن من غير المحتمل، استنادًا إلى افتراضات تجريبية جديرة بالتصديق، بلوغ تعظيم الرضا بهذه الطريقة. إلا أن ما يبقى من واقع هو أن النفعية الكلاسيكية لا تعلق أي أهمية فعلية على مسائل التوزيع، ولا تفرض أي حد على المدى الذي يمكن بلوغه في الاستخدام المشروع لهذا التعليل الإجمالي وتوظيفه في صنع القرارات الاجتماعية. فخسائر بعضهم قد تعوَّض، مبدئيًّا، بمكاسب أكبر لآخرين.

يجادل رولز قائلًا إن من الممكن النظر إلى هذا الالتزام بالحصيلة الإجمالية غير المقيدة، بوصفه نتيجة مد «مبدأ الاختيار العقلاني بالنسبة إلى إنسان واحد إلى المجتمع كله» (*TJ*, pp. 26-7/24). بعبارة أخرى، اعتياديًا نعتقد أنه عقلاني بالنسبة إلى أي فرد واحد أن يعظم الرضا على امتداد العمر. من العقلاني، مثلًا، «فرض نوع من التضحية على أنفسنا الآن من أجل الحصول على فائدة أكبر لاحقًا» (*TJ*, p. 23/21). ويحاجج رولز قائلًا إن النفعي الكلاسيكي يعلل بالطريقة ذاتها إلى حد بعيد حول المجتمع كله عادًا فرض التضحيات على بعض الناس لتحقيق مكاسب أكثر لآخرين أمرًا مشروعًا. وهذا التوسيع لدائرة مبدأ اختيار الفرد الواحد وصولًا إلى جعلها شاملة للمجتمع كله، يُيسَّر، باعتقاد رولز، عبر التعامل مع الموافقة على أن مراقبًا محايدًا كلي التعاطف ومثالي العقلانية هو المعيار لما هو عادل. ولمّا كان المراقب المحايد «يتماهى مع، ويعيش رغائب آخرين كما لو كانت هذه الرغائب رغائبه هو»، فإن مهمته هي «تنظيم رغبات جميع الأشخاص في منظومة رغبة متماسكة واحدة» (*TJ*, p. 27/24). وهكذا، فإن «أشخاصًا كثيرين يدمَجون في واحد» (*TJ*, p. 27/24). واختصارًا، يقول رولز، إن «النظرة» النفعية الكلاسيكية «إلى التعاون الاجتماعي هي حصيلة مد مبدأ خيار شخص واحد إلى المجتمع، والمبادرة بعد ذلك إلى تفعيل عملية المد هذه، وصولًا إلى إذابة جميع الأشخاص في بوتقة واحدة عبر التحركات الخيالية لمراقب محايد مفعم بالتعاطف» (*TJ*, p. 27/24). هذا ما يدفع رولز إلى زعم أن هذه الصيغة من النفعية «لا تأخذ التمايز بين الأشخاص مأخذ الجد». إنه اعتراض حاسم شرط «افتراض أن مبدأ الضبط الصائب والسليم بالنسبة إلى كل شيء يعتمد على طبيعة ذلك الشيء، وأن تعددية الأشخاص المتمايزين ذوي المنظومات المنفصلة لغاياتهم هي سمة جوهرية للمجتمعات البشرية» (*TJ*, p. 29/25).

جدير بالذكر أن هذا الخطاب ضد النفعية الكلاسيكية مطور من دون العطف على جهاز الوضع الأصلي وليس معتمدًا عليها. يسوق رولز، بطبيعة الحال، خطابًا إضافيًا يحمل معنى أن من شأن الأطراف في الوضع الأصلي أن ترفض وجهة النظر الكلاسيكية. وفحوى الخطاب أن هذه الأطراف لن تكون،

إذ تعرف أنها موجودة ولا تريد إلا خدمة مصالحها الخاصة، راغبة في تعظيم مجموع إجمالي الرضا الصافي، تحديدًا لأن من شأن فعل ذلك أن يتطلب نموًّا في حجم الكتلة السكانية ولو على حساب اختزال لافت لمتوسط المنفعة بالنسبة إلى كل شخص. وهذا خطاب مباشر ويبدو حاسمًا. وهو لم يؤدِّ، على أي حال، إلا إلى قدر أقل من السجال والخلاف مقارنة بادعاء رولز أن من شأن الأطراف أن ترفض مبدأ المنفعة المتوسطة. غير أن من الإنصاف القول، مع ذلك، إنه كان أقل تأثيرًا، بوصفه خطابًا ضد النفعية الكلاسيكية، منه على أنه خطاب مطروح على نحو مستقل عن بنية الوضع الأصلي.

يتابع رولز كلامه ليقترح أن من شأن النفعية الكلاسيكية، إذا ما تغيّرت منطلقات الوضع الأصلي بما يفضي إلى جعل الأطراف «تبدو كاملة الغيرية، أي، أشخاصًا تكون رغباتهم متمتعة باستحسان» (*TJ*, pp. 188-9/164) مراقب محايد، مفعم بروح التعاطف، أن تحظى فعلًا بالترحيب والتبني. وهذا يوصله إلى «الاستنتاج غير المتوقع» المتمثل بأن النظرة الكلاسيكية تقوم على أن «أخلاق الغيريين المثاليين»، على النقيض من مبدأ المنفعة المتوسطة الذي، من المنظور الذي يوفره الوضع الأصلي، ينبثق بوصفه «أخلاق فرد عقلاني واحد (من دون كره المخاطرة)» (*TJ*, pp. 189/164-5). وهكذا، فإن «تضاربًا مفاجئًا» بين طبعتي النفعية، لدى النظر إليهما من وجهة نظر الوضع الأصلي، لا يلبث أن ينكشف (*TJ*, p. 189/165). وهذا يوحي لرولز بأن «من شأن مفهوم الوضع الأصلي، حتى إذا لم يؤدِّ خدمة أخرى، أن يكون أداة تحليلية مفيدة» (*TJ*, p. 189/165) تمكّننا من رؤية «تعقيدات الأفكار المختلفة» (*TJ*, p. 189/165) الكامنة في قلبَيْ طبعتي النفعية. غير أن توصيف النفعية الكلاسيكية بأنها أخلاق الغيريين المثاليين يبدو مربكًا وباعثًا على الحيرة نظرًا إلى ما يقال حول قيام النظرة الكلاسيكية على أساس إذابة جميع الأشخاص في قالب شخص واحد. غريب أن يتم افتراض استعداد الغيريين المثاليين للتغافل عن تمايز الأشخاص والمبادرة إلى تأييد التجميع البيني المشترك غير المقيد الذي يقال إن مثل هذا التغافل يفضي إليه. يضاف إلى ذلك أن رولز، بعد إلباس النفعية الكلاسيكية ثوب أخلاق الغيريين المثاليين، يتابع في بضع الصفحات التالية السؤال

عن نوعية نظرية العدالة التي من شأنها أن تكون مفضلة لدى مراقب محايد، متعاطف لم يقم بإذابة جميع منظومات الرغبات في بوتقة واحدة. ومن قبيل الرد يجادل أن شخصًا «خيّرًا» يتحلى بهذا الوصف سيقوم فعلًا بتفضيل العدالة كإنصاف على النفعية الكلاسيكية. إلا أن هذا يضفي مزيدًا من الغموض على سبب وجوب ربط النفعية بالغيرية. وإذا لم يكن ذلك الربط مبررًا، فإن من شأن التضارب بين النظرتين الكلاسيكية والمتوسطة أن يكون أقل إثارة مسرحية مما يقترحه رولز، بما قد يؤدي إلى اختزال ادعاءات بكون الوضع الأصلي أداة تحليل تنويرية بالقدر نفسه.

لا يعني هذا، بالطبع، إنكار أن مبدأ المنفعة المتوسطة سيكون أكثر جاذبية من النفعية الكلاسيكية بالنسبة إلى الأطراف في الوضع الأصلي. حقًّا، ففي حين أن تأكيد رولز لاستعداد الأطراف لرفض النفعية الكلاسيكية لم يستثر إلا القليل من المعارضة، تمخض ادعاؤه بأن من شأن تصوره للعدالة أن يكون مفضلًا على مبدأ المنفعة المتوسطة عن قدر غير قليل من الجدل والسجال[5]. وقد تركز الجزء الأكبر من السجال على خطاب رولز الذي يقول إن من العقلاني بالنسبة إلى الأطراف أن تستخدم قاعدة الفرق الأعظم للاختيار في ظل اللايقين لدى تحديد تصور العدالة الذي يتعين تفضيله على التصور الآخر. وإذا قررت اعتماد هذه القاعدة فإنها سترفض المنفعة المتوسطة لمصلحة مبدأيه، لأن قاعدة الفرق الأعظم توجه المعنيين نحو انتقاء البديل الذي تكون محصلته

(5) انظر، مثلاً: Kenneth Arrow, «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice,» *Journal of Philosophy*, vol. 70, Issue 9 (May 1973), pp. 245-63; Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1973), Chapter 9; Holly Smith Goldman, «Rawls and Utilitarianism,» in: *John Rawls' Theory of Social Justice: An Introduction*, eds. H. Gene Blocker and Elizabeth H. Smith (Athens, OH: University of Ohio Press, 1980), pp. 346-94; R.M. Hare, «Rawls' Theory of Justice,» in: Norman Daniels, ed., *Reading Rawls*, (Stanford University Press, 1989), pp. 81-107; John Harsanyi, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory,» in: John C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation* (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1976), pp. 37-63; David Lyons, «Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments,» in: Daniels, *Reading Rawls*, pp.141-167; Jan Narveson, «Rawls and Utilitarianism,» in: Harlan B. Miller and William H. Williams, eds., *The Limits of Utilitarianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), pp. 128-143, and Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls* (Princeton University Press, 1977), Chapter XV.

الأسوأ متفوقة على المحصلة الأسوأ لأي بديل آخر، والمبدآن هما اللذان يكون الشخص مستعدًا لاختيارهما لو كان عارفًا بأن خصمه لن ينكر عليه مكانه في المجتمع. غير أن رولز يسلّم بأن قاعدة الفرق الأعظم مفرطة المحافظة، ولن يبدو استخدامها عقلانيًّا إلا في ظل ظروف معينة. وما لم يكن القرار الذي ينتصب في وجه أطراف الوضع الأصلي ملبيًا شروط تلك الظروف، فإن مبدأ المنفعة المتوسطة قد يكون خيارًا أفضل بالنسبة إلى الأطراف وإن كان أخطر، لأن من شأنه أيضًا أن يحمل في ثناياه احتمال كسب أكبر (*TJ*, pp. 165-6/143). ومع ذلك، فإن رولز يجادل قائلًا إن للوضع الأصلي سمات تجعل التعويل على قاعدة الفرق الأعظم ملائمًا، وإن الأطراف ستبادر إلى رفض المنفعة المتوسطة لأنها خطرة من دون مبرر.

عمومًا، يقال إن استخدام قاعدة الفرق الأعظم تصرّف عقلاني حين لا يكون ثمة أساس يعوَّل عليه من أجل تقويم احتمالات حصائل مختلفة، وحين لا يكون صاحب الاختيار مهتمًّا بتحقيق مكاسب تفوق الحد الأدنى يمكن تأمينها بالاعتماد على قاعدة الفرق الأعظم، وحين تكون الخيارات الأخرى منطوية على عواقب محتملة من شأن صاحب الاختيار أن يجدها غير قابلة لأن تطاق. وتقوم استراتيجية رولز على محاولة إثبات أن الاختيار بين المنفعة المتوسطة ومبدأيه يلبي هذه الشروط لأن (1) الأطراف ليس لديها أي أساس للوثوق بنمط المحاكمة القائمة على الاحتمالات الذي من شأنه أن يؤيد المنفعة المتوسطة، (2) مبدآه سيؤمنان للأطراف حدًّا أدنى من الرضا، و(3) قد يكون مبدأ المنفعة المتوسطة منطويًا على عواقب لا تستطيع الأطراف قبولها. ومع أن رولز يوجز هذه الاستراتيجية، أولًا، في القسم 26، فإن من المهم تأكيد أن ما يقدمه في ذلك القسم إن هو إلا خطوط عريضة لـ «البنية النوعية للخطاب الذي لا بد من سوقه إذا ما أُريد لقضية هذين المبدأين أن تكون حاسمة» (*TJ*, p. 150/130).

وفي ما يخص الشرط الأول، يلاحظ رولز في القسم 28 أن الجاذبية البديهية للمنفعة المتوسطة، من وجهة نظر الوضع الأصلي، تعتمد على فرضية

أن للمرء فرصة أن يكون أي شخص عند رفع حجاب الجهل. ومع ذلك، فإن رولز يقول إن هذه الفرضية «غير مستندة إلى أي ملامح معروفة لمجتمع المرء» (*TJ*, p. 168/146). وهي مستندة، بدلًا من ذلك، إلى مبدأ السبب غير الكافي، الذي، في غياب أي أسس محددة لتخصيص احتمالات لمختلف الحصائل، يعامل جميع الحصائل الممكنة على أنها محتملة بالتساوي. يقول رولز إن من شأن التعويل على احتمالات استُنتِجت بهذه الطريقة أن يكون تهورًا من جانب الأطراف، نظرًا إلى أهمية الاختيار المطروح عليها. لعل السبب عائد إلى قدرة تعظيم المنفعة المتوسطة، في مجتمعات ذات سمات معينة، على اشتراط التشكيك جديًا بمصالح بعضهم. وهكذا، فإن الخطورة البالغة للتعويل على السبب غير الكافي تعتمد على الزعم الوارد في الشرط الثالث، أي، على إمكان إفضاء المنفعة المتوسطة إلى حصائل لا تطاق. ومثل هذا الاحتمال ينشأ، كما يرى رولز، لأن النفعية كلية الاعتماد على «فرضيات معيارية» (TJ, pp. 159/137-8) لبيان أن حساباتها لن تؤيد اعتياديًا قيودًا قاسية على الحريات الفردية. وبالاستناد إلى الأهمية التي تعلقها الأطراف على الحريات الأساسية، يزعم رولز أنها «ستكون أميل إلى تفضيل ضمان حرياتها مباشرة بدلًا من بقائها معتمدة على ما قد يكون حسابات ملتبسة وتأمينية تخمينية» (*TJ*, pp. 160-1/138-9). لن تكون الأطراف مستعدة للمجازفة باحتمال قيام حساب نفعي ما في يوم من الأيام، في مجتمع خاضع لحكم مبادئ نفعية، بتوفير الأساس اللازم لحصول انتهاك جدي لحرياتها، ولا سيّما لأنها متمتعة بالخيار الأكثر محافظة ألا وهو خيار المبدأين الذي هو في متناولها.

وإذا ما كان استنتاج أن الأطراف سترى مبدأ المنفعة المتوسطة مفرط الخطورة يعتمد على زعم أنه، في ظل ظروف معينة، سيبرر التضحية بحريات البعض من أجل صون المستوى المتوسط للرفاه في المجتمع على أعلى مرتبة ممكنة، فإن انتقادات رولز للمنفعة المتوسطة ليست مختلفة عن انتقاداته للنفعية الكلاسيكية، كما قد يوحي به كلامه على «تضارب مفاجئ». في المثالين، كليهما، يقال إن الأطراف تخشى من تعرض مصالحها للتضحية على مذبح الهدف النفعي الأكبر. وفي المثالين، كليهما مرة أخرى، نرى أن هذا الخطاب

المنطلق من وجهة نظر الأطراف يتطابق مع نقد مستقل للنفعية بوصفها شديدة الرغبة في التضحية ببعضهم كرمى لعين آخرين.

لقد دأب المدافعون عن مبدأ المنفعة على تحدي حجج رولز بطرائق مختلفة. **أولًا**، راحوا يقولون إن «الفرضيات المعيارية» متمتعة بما يكفي من القوة بما يؤدي إلى إلغاء الخطورة المفرطة بالنسبة إلى الأطراف إذا ما أقدمت على اختيار المنفعة المتوسطة وإن كان الأمر يعني تعويلًا على مبدأ السبب غير الكافي. **ثانيًا**، صاروا، على أي حال، يتساءلون عما يدعو رولز إلى الاعتقاد بأن من شأن تعويل الأطراف على احتمالات غير مستندة إلى معلومات عن مجتمعها، هو يخفق في تزويدها بتلك المعلومات، أن تكون خطرة من دون مبرر. فتزويدها بالمعلومات الملائمة عن مجتمعها، ما دام حجاب الجهل يحرم الأطراف من معرفة هوياتها الخاصة، لن يؤدي إلى إفساد حياديتها. **ثالثًا**، ظلوا يطرحون الأسئلة عما إذا كان ممكنًا أن يقال إن مبادئ رولز قادرة حقًا على ضمان حدود دنيا مرضية للأطراف، وإن كان من الممكن القول حقًا إن الأطراف، الذين يجهلون تصوراتهم للخير، يهتمون قليلًا بمكاسب تتجاوز مثل تلك الحدود الدنيا. **رابعًا**، لم يكفّوا عن تكرار أن مبادئ العدالة عند رولز ليست خالية من المخاطرة، لأن «التصور العام» للعدالة كإنصاف من شأنه أن يجيز المساس بالحريات الأساسية في ظل الظروف الاستثنائية. ليس ثمة، إذًا، بحسب زعمهم، سوى قدر من الاختلاف أقلّ مما يلمح إليه رولز بين المنفعة المتوسطة ونظرته هو في ما يخص خطورتهما. في الظروف الطبيعية لن تجيز أي منهما مساسًا جديًّا بالحرية، أما في الظروف غير العادية فإن أيًّا منهما قد تسمح. **خامسًا**، وأخيرًا، ظل المنتقدون يقولون إن هناك قدرًا كبيرًا وأساسيًّا من الغموض والضبابية في رؤية رولز لقصة الطريقة التي تعتمدها الأطراف في روز المخاطرة وتقويمها. يقول رولز إن على اختيار المبادئ ألا يعتمد على «المواقف الخاصة» للأطراف من المخاطرة، وإن حجاب الجهل يتولى، لذلك، منعها من معرفة «إن كانت تكنّ أو لا تكنّ كرهًا مميزًا للمجازفة» (*TJ*, p. 172/149). لعل الهدف، بدلًا من ذلك، هو إظهار أن «الاختيار كما لو أن المرء يمتلك مثل هذا الكره هو أمر عقلاني نظرًا إلى السمات الفريدة... لـ [الوضع

الأصلي] بصرف النظر عن أي مواقف خاصة من المخاطرة» (*TJ*, p. 172/149). غير أن المدافعين عن المنفعة المتوسطة واصلوا تساؤلهم عما إذا كان ثمة معنى لافتراض وجود موقف من المخاطرة يكون من العقلاني اتخاذه إذا كان المرء يجهل «المواقف الخاصة» للآخرين من المخاطرة.

لقد حظيت هذه القضايا بنقاشات موسعة، وسأبادر هنا، ببساطة، إلى تأكيد قناعتي بأن رولز، على الرغم من بعض الهفوات في عرضه، على صواب حين يقول إن من شأن الأطراف أن تفضل مبدأيه على مبدأ المنفعة المتوسطة. ومع التوصل إلى هذا الاستنتاج لا بد من محاذرة أي تفسير شكلاني، بالغ الضيق لـ «خطاب الفرق الأعظم»[6]. فكما سبق أن لوحظ، ليست رواية رولز الأولية في القسم 26 لقصة الأسباب الداعية للتعويل على قاعدة الفرق الأعظم سوى مخطط وجيز لما سيحاول ترسيخه لاحقًا. لا تجوز ترجمة الأمر، كما حصل أحيانًا، كما أنه تقديم مكتف ذاتيًا لخطاب قرار - نظري شكلي مستقل، مثلًا، عن مناشدات الاستقرار، واحترام الذات، وتوترات الالتزام في القسم 29. فالتأثر الحتمي لمثل هذه الترجمة هو جعل خطاب رولز يبدو أكثر شكلية وأقل قابلية للتصديق مما هو.

في الواقع، فإن رولز يعلن صراحة أن الأطروحات الواردة في القسم 29 «تدخل في الإطار التأويلي الذي توحي به أسباب اعتماد قاعدة الفرق الأعظم. بمعنى أنها تساعد على إظهار أن المبدأين إن هما إلا تصور حد أدنى ملائم للعدالة في حال من لا يقين شديد. وأي فوائد إضافية يمكن كسبها عبر مبدأ المنفعة... تبقى بالغة الإشكالية، في حين أن الأذى المصاحب لأي تعثر لا يطاق (كذا)» (*TJ*, p. 175/153). وبعبارة أخرى، فإن أطروحات القسم 29 تهدف إلى المساعدة على إظهار أن للخيار الذي يواجهه الأطراف سمات تجعل التعويل على قاعدة الفرق الأعظم عقلانيًا. إنها ليست أطروحات غير ذات علاقة.

(6) مناقشتي تحذو حذو مناقشات ستيفن ستراسنيك (Steven Strasnick) في عرضه لمقالة: Robert Paul Wolff, «Understanding Rawls,» *Journal of Philosophy*, vol. 76 (1979), pp. 496-510,
ومقالة: Joshua Cohen, «Democratic Equality,» *Ethics*, vol. 99 (1989), pp. 727-751.

حقًّا، المسألة تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. فالأطروحات الواردة في القسم 29 تقوم، صراحة، باستحضار اعتبارات ذات علاقة بالنفسانية الأخلاقية غير مطورة تمامًا حتى الباب III. وبعبارة أخرى، ليست مناشدات القسم 29 للاستقرار النفسي، ولاحترام الذات، ولتوترات الالتزام إلا مساهمات في المشروع الطاغي المتمثل بأن من شأن مبدأي رولز أن يوفرا حدًّا أدنى مرضيًا، في حين أن مبدأ المنفعة قد ينطوي على عواقب من شأن الأطراف أن تجد التعايش معها صعبًا. غير أن جميع هذه المناشدات تتعرض، بطرائق مختلفة قليلًا، للتأكيد جراء المقارنة التي يطورها رولز بإسهاب في الباب III بين النفسانية الأخلاقية لدى النظريتين. يقول رولز هناك إن الدوافع التي من شأنها أن تدفع الناس إلى تمثل مبدأيه وتأييدهما هي دوافع مستمرة نفسيًّا مع آليات حفز أخلاقي أكثر بدائية تطوريًّا، لأن مبدأيه يجسدان فكرة التبادلية أو المنفعة المتبادلة، ولأن التبادلية هي الآلية النفسية الأساس المنخرطة في عملية تطوير الحفز الأخلاقي. وهذا يعني أن من شأن الولاء لذينك المبدأين، في أي مجتمع جرى ضبط بنيته الأساسية بالمبدأين، أن يتطور، في ظل ظروف ملائمة، طبيعيًّا خارجًا من أرحام مواد نفسية موجودة سلفًا. أما النفعية، في المقابل، فلا تجسد أي فكرة تبادلية. وإذا كان الناس سيُدفعون بثبات إلى تبني مبادئ ومؤسسات نفعية، حتى لو أن تلك المبادئ والمؤسسات لم تعمل لمصلحتهم، فإن القدرة على التماهي المتعاطف سيتعين عليها أن تكون الآلية النفسية النافذة. ومع ذلك، فإن تلك القدرة، كقاعدة، ليست على درجة من القوة ولا هي ذات مكانة آمنة في رصيد الدوافع البشرية تكفيان لجعلها مصدر دعم يعوَّل عليه لجملة المبادئ والمؤسسات النفعية.

وكما قد أشرت، فإن أجزاء أساسية من الباب III مكرسة للتطوير التفصيلي لهذه المقارنة جنبًا إلى جنب مع مضامينها في ما يخص الاستقرار النسبي لتصورَي العدالة المتنافسين ونجاحهما النسبي في تشجيع احترام الذات لدى المواطنين[7]. يضاف إلى ذلك أن رولز يقول صراحة إن جزءًا كبيرًا من الخطاب

---

(7) في: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xvii-xx, xlii-xliv, =

الوارد في الباب II، الذي يطبق مبدأيه على المؤسسات، يرمي إلى المساهمة في إثبات أنهما يشكلان تصورًا عمليًا للعدالة ويوفران حدًّا أدنى مرضيًا (TJ, p. 156/135). وما النتيجة إلا كون الأسباب الداعية إلى التعويل على قاعدة الفرق الأعظم، بعيدًا عن تطويرها الكامل في القسم 26[8]، فعليًّا موضوع جزء كبير من باقي الكتاب[9]. على الصعيد العملي، يضطلع «خطاب الفرق الأعظم»

= يقول رولز إن قصة الاستقرار المسرودة في باب III من نظرية (*A Theory of Justice*) ناقصة لأنها تختبر تصورات العدالة المتنافسة عبر السؤال عما إذا كان من شأن المجتمع الحسن التنظيم المعطوف على كل من هذه التصورات أن يستمر في توليد دعمه الخاص عبر الزمن، وتفترض هذه الرواية ضمنًا، إذ تفعل ذلك، أن الجميع في أي مجتمع حسن التنظيم يصادق على التصور من منطلق «عقيدة أخلاقية شمولية» مشتركة. وبالنظر إلى التنوع الحتمي للعقائد الشمولية المعقولة في أي مجتمع ديمقراطي حديث، فإن هذا، برأي رولز، ليس افتراضًا واقعيًا، واختبار الاستقرار غير موفق. إذًا، قد يكون ذلك، غير أن على رولز ألا يبالغ في التنازل هنا. قد يكون على صواب في التفكير بالحاجة إلى إظهار أن أي مجتمع ينظمه تصور للعدالة قد يكون مستقرًا على الرغم من سيادة جملة متنوعة العقائد الشمولية. غير أن من المؤكد أن من الصواب القول إن المجتمع النفعي حسن التنظيم لن يستمر في توليد دعمه الخاص حتى ولو صادق الجميع بدايةً على مبادئ العدالة النفعية من منطلق التزام مشترك بالنفعية بوصفها نظرية فلسفية شمولية، ما يبقي ذلك اعتراضًا مهمًّا على النظرة النفعية.

(8) وهكذا، أعتقد أن هناك تضليلاً حين يقول رولز، في ختام مناقشته للاستقرار النسبي في القسم 76: «هذه الملاحظات ليست أسبابًا مبررة للنظرة التعاقدية. فالأسس الرئيسة لمبادئ العدالة قد سبق تقديمها. في هذه النقطة نكتفي باختبار ما إذا كان التصور المعتمد سلفًا تصورًا عمليًا قابلًا للتنفيذ وشديد الاضطراب بما قد يجعل خيارًا آخر أفضل. نحن في القسم الثاني من الخطاب الذي نسأل فيه عن مدى ضرورة النظر في الاعتراف الوارد من قبل»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 504, and *A Theory of Justice* (1999), p. 441,

آخر المطاف، كان قد قال في القسم 29 (أ) إن خطاب الاستقرار هو أحد «الخطابات الرئيسة المؤيدة للمبدأين»: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 175, and *A Theory of Justice* (1999), p. 153,

(ب) إنه ملائم «في ظل المخطط الاستكشافي الذي توحي به أسباب اتباع قاعدة الفرق الأعظم» و(ج) إنه يعتمد «على قوانين النفسانية الأخلاقية وتوافر الدوافع البشرية» التي لا تناقش إلا «لاحقًا في (قسم 75-76)»: (Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 177, and *A Theory of Justice* (1999), p. 154,

هذه النقاط توحي بأن المناقشة في قسم 76 جزء لا غنى عنه في تقديم «الأسس الرئيسة لمبادئ العدالة».

(9) Edward F. McClennen, «Justice and the Problem of Stability,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18 ([1989]), pp. 3-30,

يعترف ماكلينن بأن أي «قراءة متأنية لكتاب نظرية تبين أن من شأن التعامل مع خيار الخطاب العقلاني للبنيان التحليلي [أي الوضع الأصلي] والنظرية النفسية المعطوفة على الإحساس بالعدالة على أنهما منفصلان تمامًا، أن يكون خطأ» (ص 6-7) غير أن ماكلينن نفسه يعتقد أن أفضل دفاع عن =

بأداء دور خطابٍ رئيس حاضن لعدد كبير من الخطابات الأكثر تحديدًا في الكتاب. وبالنظر إليه في هذا الضوء، فإن أهمية الخطاب بوصفه مساهمة في انتقاد النفعية، أيسر على التقدير. أما الزعم، بحد ذاته، بأنه حتى الطبعة المتوسطة للنفعية مستعدة من دون مبرر للتضحية بالبعض على مذبح آخرين، فليس جديدًا. غير أن رولز، إذ يرسي عدم رغبة الأطراف في قبول التضحيات المرتبطة بالمنفعة المتوسطة على نفسانية أخلاقية مشغولة بعناية وعلى رواية متطورة لقصة مدى قدرة جملة عملية وكفوءة من المؤسسات على تجنب مثل هذه التضحيات، يضفي قدرًا لا يستهان به من القوة والغنى على ذلك الانتقاد المألوف. في الحدود الدنيا، يشكل خطابه تحديًا للنفعيين على صعيد توفير رواية موازية صدقيةً وتفصيلًا لقصة مؤسسات اجتماعية واقتصادية نفعية وجملة السيرورات التي ستتطور عبرها، في مجتمع تنظمه مبادئ نفعية، دوافع مؤهلة لتوليد دعم متواصل لتلك المؤسسات والمبادئ. يضاف إلى ذلك أن قوة هذا التحدي مستقلة إلى حد كبير عن مزاعم رولز حول الأهمية التبريرية لبنية الوضع الأصلي. حتى إذا بادر النفعيون إلى رفض الوضع الأصلي أداةً للتحكيم بين تصورات متنافسة للعدالة، بعبارة أخرى، فإن هذا التحدي ليس تحديًا يستطيعون تجاهله.

وفي حين أن خطاب الفرق الأعظم يجري تقديمه سببًا لعزوف الأطراف عن اختيار النفعية، فإن رولز يطوِّر خطًّا نقديًا مهمًّا علاقته المزعومة ببنية الوضع الأصلي أقل مباشرة[10]. وخط النقد هذا يقوم على التناقض بين أولئك الذين يقولون بعدم وجود سوى خير عقلاني واحد لسائر البشر وأولئك الذين يرون أن الخيرات البشرية غير متجانسة. يمكننا هنا أن نتحدث عن نوع من التناقض بين روايات «أحادية» وأخرى «تعددية» لقصة الخيرات أو الخير. يؤمن رولز

= تصور رولز للعدالة بعيدًا عن بنية الوضع الأصلي يكون بخطاب خيار عقلاني يقوم بمناشدة أكثر مباشرة لاعتبارات الاستقرار النفسي.

(10) للاطلاع على مناقشات مفيدة لخط النقد هذا، انظر: Samuel Freeman, «Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right,» *Philosophy and Public Affairs,* vol. 23 (1994), pp. 313-349, and T. M. Scanlon, «Rawls' Theory of Justice,» *University of Pennsylvania Law Review,* vol. 121 (1973), pp. 1020-1069.

بأن النظريات الغائية التي تحدد الخير على نحو مستقل عن الحق والحق بوصفه تعظيمًا للخير، تميل أيضًا إلى تفسير الخير من منطلق أحادي. وهو يعتقد أن هذا صحيح بالنسبة إلى تلك النظريات التي يراها كمالية، وإلى آراء دينية معينة، وإلى النفعية الكلاسيكية أيضًا بمقدار ما تكون روايتها لقصة الخير مفهومة من منظور المتعة. كذلك تكون صيغ النفعية اللاغائية، مثل مبدأ المنفعة المتوسطة[11]، أحادية إذا كانت قائمة على أساس نوع من تفسير الخير من منظور المتعة. من المسلم به أن صيغ النفعية المتعوية تعترف بأن أفرادًا مختلفين سيجدون المتعة في أنواع شديدة التباين من الممارسات، ما يعني أنهم، في الظاهر، مرحبون بالتعددية على نحو غير شبيه بآراء أحادية أخرى. ولهذا السبب بالذات، كما يرى رولز، فإن النفعية توفر «أسلوبًا لتكييف فكرة خير عقلاني واحد بما يتوافق مع الشروط المؤسسية لأي دولة حديثة ومجتمع ديمقراطي تعددي»[12]. غير أن الرواية تبقى، ما دام الخير متماهيًا مع شعور ملائم، أحادية[13].

يرى رولز أن من الممكن جرّ آراء غائية إلى روايات أحادية رغبة في تجنب اللبس في الطريقة المعتمدة لتوصيف الخير، لأن «أي غموض أو ضبابية في تصور الخير ينتقل إلى تصور الحق» بالنسبة إلى الآراء الغائية (*TJ*, p. 559/490). يرى رولز أيضًا أن جزءًا من جاذبية الروايات الأحادية، والنظريات الغائية التي تستوعب مثل هذه الروايات، قد يكون مستمدًا من نوع من الاقتناع بأنها تمكّننا

---

(11) انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 66, and *A Theory of Justice* (1999), p. 143. حيث يقول رولز إن مبدأ المنفعة المتوسطة «ليس عقيدة غائية بالتعبير الدقيق، كما هي النظرة الكلاسيكية،» لأنه يهدف إلى تعظيم المتوسط لا المجموع. ولكن، لاحظ، أن هناك في مادة النفعية المتوسطة في الفهرس، عنوانًا فرعيًا يقول: «بوصفها نظرية غائية، النزوع إلى المتعوية»، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), p. 606, and *A Theory of Justice* (1999), p. 538.

(12) «Social Unity and Primary Goods,» in: Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), pp. 159-85, at p. 182; also in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 359-87, at p. 384.

(13) في ضوء هذا التقويم للتصور النفعي للخير ودفاعه الخاص عن تصور تعددي، فإن تعليق رولز في قسم 15 حيث يقال إن النفعية ونظريته موافقتان على أن «الخير هو إشباع الرغبة العقلانية يبدو مضلِّلًا في أفضل الأحوال، انظر: Rawls: *A Theory of Justice* (1971), pp. 92-93, and *A Theory of Justice* (1999), pp. 79-80.

من حل إحدى المشكلات الأساسية حول طبيعة التشاور العقلاني. تتمثل المشكلة بتفسير مدى القدرة على القيام بخيارات عقلانية بين بدائل واضحة عدم التجانس. ما لم تكن ثمة غاية قصوى ما يستهدفها مجمل تحرك البشر جميعًا، قد تبدو هذه المشكلة متعذرة الحل. أما إذا كانت هناك «غاية مهيمنة» تخضع لها غاياتنا وأهدافنا الأخرى جميعًا، فإن «قرارًا عقلانيًا يكون، إذًا، ممكنًا على الدوام، من حيث المبدأ، لأن ما يبقى لا يعدو كونه مصاعب احتساب وافتقار إلى معلومات» (TJ, p. 552/484). يضاف إلى ذلك أنه إذا كان ثمة بالفعل أي غاية مهيمنة يستهدفها مجمل التحرك البشري العقلاني كله، فليس هناك، إذًا، سوى خطوة صغيرة نخطوها فندرك أن تلك الغاية إن هي إلا «الخير الجوهري الوحيد» (TJ, p. 556/487) بالنسبة إلى بني البشر. وبهذه الطريقة يمكن أن نُدفَع إلى اعتماد رواية أحادية لقصة الخير «عبر خطاب مستمد من شروط التشاور العقلاني» (TJ, p. 556/487). وما إن نكون قد قبلنا برواية أحادية لقصة الخير، حتى تكون نظرة غائية توجهنا نحو تعظيم الخير مجسِّدة لفكرة العقلانية. فمن الطبيعي أن يقال إن العقلانية تعظم شيئًا وعليها في الأخلاق أن تعظم الخير (TJ, pp. 24-5/22). يضاف إلى ذلك أن مذهب المتعة إن هو إلا «الانحراف العرضي عن النظريات الغائية» (TJ, p. 560/490) لأن الشعور الإيجابي قد يبدو «عُملة متداولة بين الأشخاص» (TJ, p. 559/490) يجعل الاختيار الاجتماعي ممكنًا، ولأن انفتاح مذهب المتعة الظاهري على طرائق حياة متنوعة يمكنه «من تجنب الظهور بمظهر التعصب واللاإنسانية» (TJ, p. 556/487). ثمة، إذًا، باعتقاد رولز، مسلسل خطابات يبدأ بالقلق حول إمكان القرار العقلاني وينتهي بنوع من المصادقة على نفعية المتعة.

تصديًا لهذا الخط الفكري، يقول رولز، أولًا، ببساطة، ليس ثمة أي غاية مهيمنة: ليس ثمة أي هدف طاغٍ تتتابَع سائر الغايات الأخرى في سبيله أو كرمى لعينه. والشعور الإيجابي أو السعيد، لا يمكن، على نحو خاص، أن يُظن أنه يشكل مثل هذا الهدف. ويزعم رولز أيضًا أن تنوع غاياتنا غير القابل للاختزال لا يعني أن الخيار العقلاني مستحيل. كل ما يعنيه ذلك هو أن المبادئ الشكلية تضطلع بدور محدود في حسم مثل هذه الخيارات. على الخيار العقلاني أن

يستند في الغالب، بدلًا من ذلك، إلى معرفة الذات - إلى محاولة مدروسة للتأكد من الغاية التي تحتل المرتبة الأولى في سلة غاياتنا المتنوعة. ولدى اتخاذ مثل هذه القرارات، ربما يفضل أن نستخدم «العقلانية التشاورية» - أن نتأمل بأناة وحرص، في ظل ظروف ملائمة، وفي ضوء جميع الوقائع ذات العلاقة المتوفرة بين أيدينا - غير أنه ليس ثمة أي إجراء شكلي سينتقي روتينيًّا المسار العقلاني للتحرك. ونظرًا إلى عدم وجود أي غاية مهيمنة لمجمل التحرك العقلاني للبشر، فإن من غير المعقول، كما يقول رولز متابعًا كلامه، افتراض أن الخير أحادي. بدلًا من ذلك، يقول رولز، إن «خير الإنسان غير متجانس لأن أهداف الذات غير متجانسة» (*TJ*, p. 554/486). وهذا يستنزف جزءًا كبيرًا من زخم الحفز على تبني أي نظرة غائية. ومع أن من شأن فكرة تنظيم المؤسسات الاجتماعية بما يؤدي إلى تعظيم الخير أن تبدو جذابة لو كان ثمة خير وحيد يستهدفه كل التحرك العقلاني، فإن ما ينطوي على قدر أكبر من الحصافة، في ضوء عدم تجانس الخير، هو اجتراح إطار منصف لتعاون اجتماعي يمكن للأفراد داخله أن يتابعوا التماس أهدافهم وتطلعاتهم المتنوعة.

تبقى أهمية هذا الانتقاد عرضة لشكوك من نوعين. أولًا، قد يبدو أن الانتقاد لا ينطبق ببساطة على طبعات النفعية المعاصرة التي لا تدعي، عمومًا، إدراك الخير من منظور المتعة. وحين يؤيد مثلُ هذه الآراء تعظيم الرضا الإجمالي أو المتوسط، فإن هاجسها هو تلبية حاجات الناس المفضلة وليس حالة وعي مفترضة ما. ومع ذلك، فإن رولز يدعي في فقرة «الوحدة الاجتماعية والخيرات الأولى»، حيث يبني على الخطاب المطروق أولًا في الفقرات الأربع الأخيرة من القسم 26 من نظرية، أن من شأن حتى طبعات معاصرة للنفعية أن تكون في كثير من الأحيان من منظور المتعة سرًّا أو ضمنًا. فهي معتمدة على شيء شبيه بـ «نظام وظيفة مفضلة عليا مشتركة، بوصفها قاعدة مقارنات بينية لرفاه الأشخاص، وأي وظيفة كهذه تعامل المواطنين على أنهم منتسبون إلى تراتب عام لمدى المرغوبية النسبية لحزم مختلفة من الموارد المادية والصفات الشخصية - بما فيها النزعات الشخصية، وجملة المهارات والقدرات، ومجموعة الارتباطات والولاءات، وسلسلة الغايات والتطلعات.

ومن ثم يفترض أن المواطنين العقلانيين يرغبون في حزمة إجمالية عالية المرتبة قدر الإمكان. وهذا الافتراض ينطوي، برأي رولز، على «ذوبان الشخص بوصفه منخرطًا في حياة معبرة عن شخصية وإخلاص لغايات نهائية محددة»، وليس هذا الافتراض «قابلًا للفهم إلا نفسيًا»[14] إذا فكر المرء بالمتعة غايةً يكون أي شخص عقلاني مستعدًا، مقابل الحصول عليها، لإعادة النظر في، أو التخلي عن، غاياته والتزاماته الأخرى. إذا كان هذا التحليل صحيحًا، فإن من شأن خطاب رولز أن ينطبق على طيف أوسع مما كان واضحًا في البداية من النظريات النفعية.

ثانيًا، إن علاقة الخطاب المواربة ببنية الوضع الأصلي قد تفضي إلى إثارة شكوك من نوعية أخرى. فالخطاب ليس مطروحًا على الأطراف في الوضع الأصلي بوصفه سببًا لرفض النفعية أو وجهات النظر الغائية عمومًا. لعله يضطلع، على ما يبدو، بدور ما في الحفز على تصميم الوضع الأصلي نفسه. وهو يساعد في تفسير حرمان الأطراف من أي تصور محدد للخير، وما يدعو، بدلًا من ذلك، إلى إلزامها بقبول نظرية هزيلة عن الخير، بكل ما ينطوي عليه ذلك. وفي ضوء هذه المنطلقات، يبدو سلفًا أن من غير المحتمل أن تبادر الأطراف إلى القبول بأي نظرية عدالة معتمدة على تصور أحادي آخر للخير. يقول رولز إن «الأطراف... لا تعرف طبيعة الغايات النهائية لدى الأشخاص، وسائر تصورات الغاية المهيمنة مرفوضة. لذا، فلن يخطر ببالها أن تعترف بمبدأ المنفعة. لم يعد ثمة ما يدعو الأطراف إلى الموافقة على هذا المعيار سوى تعظيم أي هدف محدد آخر» (*TJ*, p. 563/493). غير أن هذا يوحي بأن الأطراف ترفض نظريات عدالة منطوية على تصورات أحادية للخير لأن دفاع رولز عن التعددية أوصله إلى تصميم الوضع الأصلي بطريقة كأنها تضمن قيامها بذلك. ومن شأن هذا بدوره أن يلقي بظل من الشك على الأهمية التبريرية لخيار الأطراف. ولأن خيارها يمثل نواة شكوى رولز «الرسمية» ضد النفعية، فإن أحد آثار طريقته في نشر الخطاب الناقد للنفعية قد يتمثل بتعريض تلك الشكوى

---

(14) «Social Unity and Primary Goods,» p. 181.

للخطر. وفي كتاباته اللاحقة، يعبّر رولز نفسه عن شكوك حول الدور الذي أداه دفاعه عن نظرية تعددية للخير في نظرية. ففي مقالة «العدالة كإنصاف: سياسية أم ميتافيزيقية»، يرى أن أحد «نقائص» كتاب نظرية هي أن رواية قصة الخير المطورة في الباب III «كثيرًا ما توحي بأنها رواية لقصة خير كامل عائدة إلى نوع من التصور الشمولي للعدالة»[15]. وفي ليبرالية يعيد قولبة الهجوم على تصورات الخير الأحادية؛ لم تعد القضية أنها خاطئة، بل لعلها أن تصورًا كهذا لا يستطيع أن يشكل الأساس السليم لأي تصور عدالة ملائم في أي مجتمع تعددي[16].

هذه الاعتبارات تستجر عددًا من القضايا العامة المهمة - عن الوظيفة التبريرية للوضع الأصلي كما عن التغييرات الطارئة على آراء رولز عبر الزمن - التي تقع خارج نطاق هذه المقالة. ولكنْ، حتى دور الخطاب الناقد للأحادية في نظرية يثير أسئلة حول الأهمية التبريرية لبنية الوضع الأصلي، وحتى إذا كان المتن الفلسفي للخطاب متضاربًا مع التحول «السياسي» الطارئ على كتابات رولز اللاحقة، أعتقد أن الخطاب يستطيع أن يشكل بذاته تحديًا مهمًّا للفكر النفعي. وكما سبق لي أن قلت، فإن الشيء نفسه صحيح عن شكوى رولز من تحمل النفعية لمقايضات غير مقبولة بين الأشخاص. وأنا أعتقد، فعلًا، أن ذينك الخطابين يمثلان الانتقادين الأهم والأبقى للتقليد النفعي.

غير أن نقادًا ظلوا يزعمون أن نظرية رولز تكشف، على الرغم من قوة انتقاداته للنفعية، بعضًا من السمات نفسها التي ينتقدها في الموقف النفعي. يرى روبرت نوزيك، مثلًا، أن هناك نوعًا من التوتر بين تأكيد رولز أن مبدأ الفرق «يمثل، عمليًا، توافقًا على عدّ توزيع المواهب الطبيعية قيمة مشتركة، وعلى

---

(15) *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 (1985), pp. 223-251, at 251 n., and Rawls, *Collected Papers*, pp. 388-414 at 414 n.

انظر أيضًا: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 176-177 n.

(16) انظر، مثلًا: Ibid., pp. 134-135.

انظر أيضًا: John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14 (1985), pp. 248-249.

تقاسم فوائد هذا التوزيع» (TJ, p. 101/cf. 87)، واتهامه للنفعية الكلاسيكية بعدم أخذ التمايز بين الأشخاص مأخذ الجد. ويقول نوزيك إن رولز لا يستطيع تجنب هذا التناقض إلا بإضفاء قدر غير معقول من الوزن على التمايز بين الأشخاص والمواهب[17]. وحاذيًا حذو نوزيك، يجادل مايكل ساندل قائلًا إن لدى رولز «نظرية عن الشخص» ليست المواهب بموجبها سوى «صفات عرضية غير جوهرية كليًا» بدلًا من كونها «عناصر مكوِّنة جوهرية» للشخص[18]. ولهذا السبب فإن رولز، كما يزعم ساندل، لا يرى تميز الأشخاص متعرضًا للانتهاك جراء فكرة التعامل مع المواهب على أنها قيمة مشتركة. إلا أن ساندل يؤمن بأن نظرية الشخص الكامنة في العمق تعاني من «عدم الاتساق»[19] ولا تستطيع، إذًا، أن تزود رولز بأي رد مقنع على الاتهام الذي يقول بأنه هو أيضًا مقترف لذنب إغفال تميز الأشخاص.

يدّعي ساندل أن من شأن «الأسلوب الوحيد للخروج من الصعوبات التي يثيرها نوزيك» أن يتمثل بقول إن ما يكمن في عمق مبدأ الفرق هو تصور «للشخص يمكن بموجبه للوصف المعني للذات أن يحتضن أكثر من كائن بشري واحد مفرَّد - تجريبيًا»[20]. من شأن هذا أن يمكّن رولز من أن يقول إن آخرين مستفيدين من مواهبي الطبيعية ليسوا بحاجة لانتهاك تميز الأشخاص، لا لعدم كون مواهبي جزءًا مني بالفعل، بل لأن أولئك قد لا يكونون، بالمعنى النسبي، مختلفين عني. ومن شأن الإقرار بهذا أن يعني، بطبيعة الحال، تسليمًا بأن رولز ينظر إلى الفروق التقليدية بين «الكائنات البشرية المفرَّدة - تجريبيًا» نظرة حتى أقل جدية من النظرة النفعية. حقًا، لعل أحد المغازي العريضة لتحليل ساندل متمثل افتراضًا بأن مبدأ الفرق ليس إلا فكرة عن العدالة جماعوية على نحو كافٍ بحيث تتطلب تصورًا جماعويًا كاملًا للذات.

(17) Nozick, *Anarchy*, State, *and Utopia*, p. 228.

(18) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), p. 78.

(19) Ibid., p. 79.

(20) Ibid., p. 80.

غير أنني أعتقد أن تحليل ساندل يطرح رهانات ميتافيزيقية من دون أي ضرورة، وأن التناقض بين مبادئ رولز وانتقاده للنفعية يمكن تبديده من دون اللجوء إلى أي من النظريتين عن الشخص اللتين يستحضرهما ساندل. فالنفعية الكلاسيكية ترى الحياة الخيّرة بالنسبة إلى أي فرد حياة زاخرة بالفرح أو الرضا. إلا أنها توجهنا نحو ترتيب جملة المؤسسات الاجتماعية والسياسية بما يؤدي إلى تعظيم الرضا أو الخير الإجمالي، وإن كان هذا يعني أن من شأن قابلية بعض الأفراد لامتلاك حيوات خيّرة - بالمعنى النفعي - أن تتعرض لقدر خطير من المساومة، على الرغم من عدم وجود أي كائن حساس يعيش الرضا الإجمالي أو من يكون خيره متماهيًا مع ذلك الإجمالي. بهذا المعنى، تضفي النفعية الكلاسيكية على (ما تراه) الخير الإجمالي أولوية على (ما تراه) خيرات أفراد متميزين. أما بالنسبة إلى رولز، في المقابل، فإن الحياة الخيّرة لأي فرد تقوم على التنفيذ الناجح لخطة الحياة العقلانية، ومبادئ العدالة عنده توجّهنا نحو ترتيب المؤسسات بما يمكّنها من حماية قدرة كل فرد من عيش حياة كهذه. أما فكرة وجوب عدّ توزيع المواهب الطبيعية ذخرًا مشتركًا فليست فكرة خير إجمالي متقدم على خيرات كائنات بشرية فردية. لعلها تعني، بدلًا من ذلك، أن نظامًا يتعامل مع توزيع المواهب على أنها ذخر جماعي في ظل شروط مبدأ الفرق مطلوب فعلًا إذا كان كل شخص ستتاح له فرصة عيش حياة سعيدة. باختصار، تضع النفعية الخير الإجمالي قبل خيرات الأفراد المتميزين، في حين أن مبادئ رولز لا تفعل ذلك. وبهذا المعنى، نجد أن النفعية تأخذ الفروق بين الأشخاص بقدر أقل من الجدية مقارنة مع مبادئ رولز. ونظرًا إلى عدم وجود أي عدم انسجام، إذًا، بين مبادئ رولز وانتقاده للنفعية، فليس ثمة ما يجبره على اتخاذ تدابير ميتافيزيقية صارمة لتجنبه[21].

---

(21) كان ثمة نقاش موسع واختلاف حول معنى وحسنات زعم رولز أن النفعية لا تأخذ الفروق بين الأشخاص مأخذ الجد. يعود السبب، جزئيًا، إلى أن صيغة رولز بدت لبعض القراء متكئة على اثنين أو أكثر من الادعاءات التالية: (1) ادعاء خطأ ميتافيزيقي يقول إن النفعية تخفق ببساطة في ملاحظة أن الأشخاص متميزون وجوديًا، (2) ادعاء خطأ أخلاقي يقول إن النفعية تتحمل مقايضات بينية غير مقبولة بين الأشخاص فتخفق في إضفاء ما يكفي من الأهمية الأخلاقية على الفروق الوجودية بين الأشخاص، (3) ادعاء تفسيري يقول إن النفعية تخفق في إضفاء أهمية أخلاقية كافية على الفروق الوجودية بين الأشخاص =

ثمة، مع ذلك، بعض النقاط المشتركة الحقيقية بين تصور رولز للعدالة والنفعية، وقد تكون جزئيًا، مسؤولة عن الرأي القائل بوجود نوع من التناقض بين إقراره للأول وانتقاده للثانية. أريد لفت الأنظار إلى ثلاث من هذه النقاط المشتركة. تتمثل الأولى، كما قد سبق لي أن أشرت، بتطلع رولز إلى إنتاج نظرية تشاطر النفعية طابعها «المنهجي» و«البنائي». أما الثانية فهي اتفاقه مع وجهة النظر النفعية التي تؤكد أن وصايا العدالة الصادرة عن الحس السليم لا تتمتع إلا بمنزلة «اشتقاقية» (*TJ*, p. 307/270) ويجب النظر إليها على أنها «تابعة» (*TJ*, p. 307/270) لـ «معيار أعلى» (*TJ*, p. 305/268). والنقطة الثالثة هي أن الروايتين الرولزية والنفعية لقصة العدالة التوزيعية، كلتيهما، كليّتا الطابع، بمعنى يتعين تفسيره. ولنقاط التوافق الثلاث هذه، مجتمعة، مضامين أميل إلى أن تكون بعيدة المدى تساعد على تفسير إغراء التفكير بأن مبادئ رولز تعاني من الأخطاء نفسها التي يتذرع بها في انتقاد النفعية. وعلى الرغم من أن هذا الإغراء تجب مقاومته، كما سبق لي أن قلت، فإن الأمر يساعدنا على رؤية أن رولز يتقاسم بالفعل مع النفعية بعض الملامح التي هي سجالية وخلافية فعلًا ومحكومة بأن تفرز بعض المقاومة القوية لوجهتي النظر كلتيهما.

إن رغبة رولز في توفير تصور «بنائي» للعدالة جزء من رغبته في تجنب النزعة الحدسية. والنزعة الحدسية هذه، كما يفهمها رولز، ترى أن هناك تعددية للمبادئ الأولى للعدالة قد تتضارب في مناسبات معينة. والحدسيون لا يؤمنون

= لأنها تمد مبدأ الاختيار الخاص بالشخص إلى المجتمع كله. للاطلاع على مناقشات ذات علاقة، انظر: Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), Chap. 15; James Griffin, *Well-Being* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 167-170; H. L. A. Hart, «Between Utility and Rights,» in: Alan Ryan, ed.,*The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin* (Oxford University Press, 1979), pp. 77-98; Leslie Mulholland, «Rights, Utilitarianism, and the Conflation of Persons,» *Journal of Philosophy*, vol. 83 (1986), pp. 323-240; Will Kymlicka, «Rawls on Teleology and Deontology,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 17 (1988), pp. 173-190; Freeman, «Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right,» and Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 271-273,

أعتقد أن رولز لا يسوق أول هذه الادعاءات، بل يسوق الثاني، كما يطرح الثالث، أقله، تفسيرًا جزئيًا. أما السؤال الذي يطرحه نوزيك وساندل، فهو، كما أفهمه أنا، حول إن كانت مبادئ رولز الخاصة تعلق أهمية أكبر على الفروق بين الأشخاص مقارنة بالنفعية. وأنا أرى في المتن أنها تفعل حقًا وقابليتها لفعل ذلك ليست مشروطة بإدراك رولز للذات على أنها إمّا «غير مَعوقة» وإما «بين - ذاتية».

بوجود أي قواعد أولوية تمكننا من حل مثل هذه النزاعات؛ لا بد لنا، بدلًا من ذلك، من التعويل على حكمنا الحدسي، لتحقيق نوع من التوازن السليم في كل مسألة. وبهذا المعنى، نرى أن الحدسيين ينكرون إمكان التوصل إلى حل عام لما يطلق عليه رولز اسم «مشكلة الأولوية»، أي، مشكلة تخصيص أوزان لاعتبارات عدالة متضاربة. غير أن «تخصيص الأوزان جزء جوهري لا ثانوي من أي تصور للعدالة»، لأن اختلاف شخصين حول الوزن الذي ينبغي إضفاؤه على مبادئ مختلفة، «يعني أن تصوريهما للعدالة مختلفان» (*TJ*, pp. 41/36-7). ليس التصور الحدسي للعدالة، على الصعيد الفعلي، إذًا، سوى «نصف تصور» (*TJ*, p. 41/37). أما هدف رولز، بالمقابل، فهو اختزال تعويلنا على الحدس غير الموجه عبر اجتراح «مبادئ صريحة لمشكلة الأولوية» (*TJ*, p. 41/37)، أي، عبر تعيين معايير «بنائية» و«واضحة الأخلاقية» (*TJ*, p. 39/35) لتخصيص أوزان لمبادئ عدالة متنافسة. بالطبع تحقق النفعية هذا الهدف من طريق تعيين أحد المبادئ وجعله المعيار النهائي للموازنة والتحكيم بين مبادئ متضاربة. ورولز يأمل في إثبات أن من الممكن لأي نظرية أن تكون بناءة من دون الاعتماد على المبدأ النفعي، أو، في الحقيقة، على أي مبدأ «منفرد»، بوصفه المعيار النهائي. هو يرجو، إذًا، إنتاج حل لمشكلة الأولوية يوفر بديلًا من الحل النفعي شرط بقائه حلًا بنّاء.

إن واقع توافق رولز مع النفعية حول الرغبة في تعيين حل واضح وبناء لمشكلة الأولوية يقود، على نحو شبه مباشر، إلى نقطة التوافق الثانية. فوجهتا النظر، كلتاهما، تريان أن على مبادئ الحس السليم أن تكون خاضعة لمبدأ أو مبادئ «أعلى» ما. فهذه المبادئ - مبادئ الحس السليم - تتضارب، وليس ثمة أي مجال للمصالحة، على مستوى الحس السليم، إذ لا توجد أي طريقة حاسمة لروزها لمقارنة أوزانها. لذا، فإن علينا، إذا أردنا أن نهتدي إلى نوع من الحل البناء لمشكلة الأولوية، أن نكون متوفرين على «مبدأ أعلى» نلوذ به للفصل في هذه النزاعات. نظريًا، من الممكن «ترقية» (*TJ*, p. 305/268) واحد أو أكثر من مبادئ الحس السليم ذاتها إلى هذه المرتبة، إلا أن رولز لا يؤمن بأنها مقنعة. «من المؤكد أن تبني أحدها مبدأً أولًا سيؤدي إلى إهمال أمور أخرى لا بد من أخذها في الحسبان. وإذا ما جرى التعامل مع جميع مبادئنا على أنها

مبادئ أولى، فليس ثمة أي مكسب على صعيد الوضوح المنهجي. تبقى مبادئ الحس السليم على المستوى الخطأ من التعميم» (*TJ*, p. 308/271). من الطبيعي أن يكون النفعيون مؤمنين بأن مبدأ المنفعة يوفر المعيار الأعلى المطلوب، في حين أن رولز يؤمن بأن مبدأيه هما «المعيار الأعلى الصحيح» (*TJ*, p. 305/268). إلا أن الطرفين يتفقان على الحاجة إلى معيار كهذا وعلى الطابع الاشتقاقي والتابع أو الثانوي لمبادئ الحس السليم الخاصة بالعدالة.

لإلقاء الضوء على نقطة التوافق الثالثة، يمكننا أن نبدأ من ملاحظة أن رولز يلفت الأنظار إلى، ومتعاطف إلى حد بعيد مع، التأكيد المؤسسي العريض المميز لكبار كتّاب المدرسة النفعية العظماء. ففي مقالته المبكرة «مفهومان للقواعد» (*Two Concepts of Rules*)، مثلًا، كتب يقول: «من المهم أن نتذكر أن أولئك الذين وضعتهم في خانة نفعيين كلاسيكيين كانوا كثيفي الاهتمام بالمؤسسات الاجتماعية. كانوا من أوائل أساتذة الاقتصاد ومنظري السياسة الرواد في أيامهم، ولم يترددوا أحيانًا في الاضطلاع بأدوار المصلحين المهتمين بالقضايا العملية»[22]. كذلك، في مقدمة نظرية، يشكو من نزوعنا إلى «نسيان أن نفعيينا العظماء هيوم وآدم سميث، وبنتام ومل، كانوا منظِّرين اجتماعيين وأساتذة اقتصاد من المرتبة الأولى؛ وأن العقيدة الأخلاقية التي اجترحوها إنما أُطِّرت لتلبية حاجات اهتماماتهم الأوسع ولتندرج في مشروع شامل» (*TJ*, p. vii/xvii). وفي نظرية رولز الخاصة، تجعل، بالطبع، المؤسسات التركيز المحوري من البداية، لأن التعامل مع بنية المجتمع الأساس، التي تؤلف مؤسساته الرئيسية، يكون على أساس أنها موضوع العدالة الأول[23]. وهذا بدوره يفضي إلى فكرة

(22) *Philosophical Review*, vol. 64 (1955), pp. 3-32, at p. 19 n., and Rawls, *Collected Papers*, pp. 20-46 at 33 n.

(23) يقدم رولز دفاعه الأوسع عن تأكيده للبنية الأساس في «The Basic Structure as Subject»، الوارد في ليبرالية تحت عنوان محاضرة: VII. للاطلاع على نقد لهذا التأكيد: G. A. Cohen, «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, no. 1 (Winter 1997), pp. 3-30; Liam Murphy, «Institutions and the Demands of Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27 (1998), pp. 251-291, and Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 204-213,

وللاطلاع على مناقشة تميز تركيز رولز على البنية الأساس، انظر: Hugo Bedau, «Social Justice and Social Institutions,» *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 3 (1978), pp.159-175.

معالجة قضية حصص التوزيع بوصفها مسألة عدالة إجرائية خالصة (TJ, pp. 84-85/74: شرط كون البنية الأساس عادلة، يكون أي توزيع ناتج للخيرات عادلًا هو الآخر[24]. وما إن تُفهم مشكلة العدالة التوزيعية على هذا النحو حتى يتوقف إمكان تطبيق مبادئ العدالة على معاملات فردية مأخوذة كلًّا على حدة (TJ, pp. 87-88/76). كما لا يمكن تقويم التخصيص الإجمالي للخيرات بمعزل عن المؤسسات التي أنتجته. يقول رولز:

> لا يمكن الحكم على أي توزيع بمعزل عن النظام الذي هو نتاجه أو عما فعله أفراد بنية حسنة في ضوء توقعات معتمدة. وإذا ما سئل تجريدًا إن كان توزيع لرصيد أشياء معين على أفراد معينين ذوي رغبات وتفضيلات معروفة أفضل من آخر، ليس ثمة، إذًا، أي جواب عن هذا السؤال. فتصور المبدأين لا يؤوّل المشكلة الأولى للعدالة التوزيعية بوصفها مشكلة عدالة التخصيص (TJ, pp. 88/76-7).

وكما يؤكد رولز، فإن النفعية لا تشاطره رأيه في أن «مبادئ أولى خاصة مطلوبة للبنية الأساس» (PL, p. 262)، بصرف النظر عن تأكيدها المؤسسي العريض، كما لا توافق على وجوب التعامل مع مسألة حصص التوزيع بوصفها قضية عدالة إجرائية خالصة (TJ, pp. 88-9/77). إنها نقاط اختلاف مهمة بين النظريتين. فمبدأ المنفعة، أقله، كما بات مفسَّرًا، معيار شامل يُستخدم لروز جملة أفعال، ومؤسسات، وموارد توزيع في مجتمع معين[25]. وتركيز رولز على البنية

---

(24) «الفقرة الشرطية» جوهرية. فقط إذا كانت البنية الأساس مضبوطة بتصور رولز الجوهري للعدالة، يمكن لحسم مسألة الحصص الفردية أن يعالج بوصفه مسألة عدالة إجرائية خالصة. لذا، فإن تعويل رولز على العدالة الإجرائية الخالصة لا يعني أن نظريته إجرائية بدلًا من أن تكون جوهرية. هذه نقطة يشدد عليها في رد على هابرماس (Rawls, *Political Liberalism*, pp. 421-33)، وهو يفسر ما يعنيه حين يقول في (*Ibid.*, p.455) إن «العدالة تكون على الدوام جوهرية لا إجرائية خالصة أبدًا» - ملاحظة من شأنها، في حال العكس، أن تبدو غير متناسبة مع الدور الذي يضفيه كتاب نظرية على «العدالة الإجرائية الخالصة». للاطلاع على مناقشة ذات علاقة، انظر Joshua Cohen, «Pluralism and Proceduralism,» *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69 (1994), pp. 589-618.

(25) جزء من فكرة رولز، لدى لفته للأنظار في «Two Concepts of Rules» إلى اهتمام النفعيين الكلاسيكيين بالمؤسسات الاجتماعية، كان تأكيد أن ترجمة النفعية توفيرًا لمعيار تقويم شمولي يمثل تطورًا حديثًا نسبيًّا للنظرة: تطورًا يعطفه، في تلك المقالة، على مور (Moore). إلا أن الطبعة الشمولية =

الأساس مع توظيفه للعدالة الإجرائية الخالصة لروز التوزيعات يضفيان على نظريته تركيزًا مؤسسيًا أقوى. غير أن من الضروري عدم السماح لهذه الفروق، على الرغم من أهميتها، أن تحجب نقطة توافق مهمة، تحديدًا، عدم استعداد أي من النظرتين لتقويم عدالة أو ظلم تخصيص معين لفوائد بمعزل عن الإطار التوزيعي الأوسع. وبعبارة أخرى، إن أيًا منهما لا تؤمن بأن مبادئ العدالة يمكن تطبيقها تطبيقًا صحيحًا على «تعامل وحيد منظورًا إليه معزولًا» (*TJ*, p. 87/76). فمسألة عدالة أو ظلم تخصيص فائدة معينة لشخص محدد ستتوقف، بالنسبة إلى النفعيين، على إن كانت ثمة طريقة أخرى لتخصيصها مرشحة للإفضاء إلى توزيع إجمالي بقدر أكبر من المنفعة (الكلية أو المتوسطة). أما بالنسبة إلى رولز فستتوقف إن كان التخصيص جزءًا من توزيع إجمالي ناتج عن بنية أساس منسجمة مع مبدأيه. بهذا المعنى، فإن كلًا من رولز والنفعي يتبنيان نظرة كلّانية (holistic view) عن العدالة التوزيعية: كلاهما يصران على أن عدالة أي تخصيص محدد للفوائد تعتمد دائمًا - مباشرة أو مداورة - على العدالة التوزيعية الأوسع للفوائد والأعباء في المجتمع.

تستمد الكلّانية المتعلقة بالعدالة التوزيعية التأييد من قناعتين. تقول الأولى: جميع حيوات الناس متساوية القيمة والأهمية. وتؤكد الثانية أن الآفاق المستقبلية لحياة الأفراد كثيفة الترابط ومتنوعته، ولا سيّما عبر انخراطهم المشترك في مؤسسات وممارسات اجتماعية، بحيث إنه، افتراضيًا، أي تخصيص للموارد لأحد الأشخاص له مضامين أخلاقية مهمة بالنسبة إلى آخرين. والكلّانيون يستخلصون أن من المتعذر تقويم عدالة تخصيص فوائد لأي فرد منفرد من دون أخذ الإطار التوزيعي الأوسع لذلك التخصيص بنظر الاعتبار. وفي ظروف الندرة المعتدلة لا نستطيع أن نكتشف إن كان شخص بعينه يجب أن يحصل على فائدة محددة من دون معرفة مدى تناسب مثل هذا التخصيص مع التوزيع الأوسع للفوائد والأعباء في إطار المجتمع. فبالنسبة إلى أولئك

= للنفعية هي التي يتعامل معها هو نفسه، في عمله اللاحق، بوصفها معيارًا ويقارنها بمقاربته المؤسسية الخاصة للعدالة. انظر، مثلًا، قسم 2 من «البنية الأساس موضوعًا» حيث يعطف التأويل الشمولي على سيدويك: Rawls, *Political Liberalism*, pp. 260-262.

الذين يرون الكلّانية ملزمة، لا يبدو صائبًا مفهوميًّا أو قويمًا أخلاقيًّا مشروع تعيين خط أساس (baseline) طبيعي مفترض ينتمي إلى ما قبل المجتمع لتوزيع الفوائد، ولا تقويم عدالة جميع التوزيعات اللاحقة بالإشارة إلى مشروعية كل تحرك بعيدًا عن خط الأساس فحسب. إذ تتولى المؤسسات الاجتماعية هيكلة حيوات الناس بصيغ أساسية من الولادة حتى الموت؛ وليس ثمة أي لحظة ما قبل اجتماعية في حياة الفرد. وما دام الأمر كذلك، فإن ما ليس واضحًا هو ما يمكن عده، على نحو معقول، خط الأساس «الطبيعي» أو ما يمكن أن يفكر به، على نحو معقول، بوصفه الحجج الأخلاقية المؤيدة لمثل خط الأساس هذا[26]. يضاف إلى ذلك أن العقبات المنتصبة على الطريق المفضية إلى أي رواية مقنعة لقصة خط الأساس ما قبل الاجتماعي تتزايد ضخامة وتتعاظم تعقيدًا، وتغدو الضغوط الدافعة باتخاذ موقف كلّاني من العدالة التوزيعية أكبر[27] مع اطراد تنامي حجم الكتلة السكانية البشرية، ومع تزايد مستوى تعقيد المؤسسات والاقتصادات الحديثة، ومع تواصل مساهمة البنية التحتية التقانية والاتصالاتية في توسيع إمكانات التفاعل بين البشر. وبأسلوبيهما المختلفين، لا تتردد الروايتان الرولزية والنفعية لقصة العدالة، كلتاهما، في الاستجابة لهذه الضغوط[28].

---

(26) انظر: Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (Oxford University Press, 1991), pp. 100-102.

(27) لقد ناقشت عددًا من الموضوعات ذات العلاقة في: Samuel Scheffler, «Individual Responsibility in a Global Age,» *Social Philosophy and Policy,* vol. 12 (1995), pp. 219-236.

(28) للاطلاع على مناقشة ذات علاقة، انظر: Thomas Pogge, «Three Problems with Contractarian-Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions,» *Social Philosophy and Policy,* vol. 12 (1995), pp. 241-266,

كتب بوغه عن حصول تحول، في العقود الأخيرة، عن التفكير بالعدالة «تفاعليًّا» إلى التفكير بها «مؤسسيًّا». وهو يعني بذلك أن هناك تأكيدًا أقل للأفعال الفردية وعواقبها، وتأكيدًا أكثر للقواعد والممارسات الأساسية التي تهيكل عالمنا الاجتماعي وتوفر الإطار اللازم لأفعالنا. يجادل بوغه قائلًا إن التعاقدية (كما هي منمذجة في عمل رولز) والعواقبية هما: «المدرستان الأبرز للتحليل الأخلاقي المؤسسي» وهما «ليستا متمايزتين، كما يعتقد على نطاق واسع». ويؤكد أنهما، حين يتم النظر إليهما «بوصفهما دليلي تقويم مؤسسات اجتماعية، لا تكون التعاقدية والعواقبية أكثر الأحيان متنافستين، بل طرحين متناويين لفكرة واحدة: تميلان، كلتاهما، إلى تقويم بدائل مشروعات مؤسسية حصريًّا عبر مدى احتمال تأثير كل منهما في مشاركتها الأفراد من البشر» (ص 246).

ومع أن لقضية الكلّانية قوة لا يستهان بها، وكثير من حدوسنا حول العدالة التوزيعية هي كلّانية فعلًا، فإن هناك أفكارًا أخرى، غير كلّانية عن العدالة، متمتعة أيضًا بقدر واسع من التأييد الحدسي. كثيرًا ما نبدو مستعدين، مثلًا، لقول إن فردًا يستحق فائدة معينة أو هي من حقه، وإن من العدل، إذًا، أن يحصل عليها، من دون الرجوع إلى مساءلة السياق التوزيعي الأوسع. وبالفعل، فإن العدل يقوم، أقله جزئيًّا، تبعًا لإحدى الرؤى التقليدية المألوفة، على أساس إعطاء الناس ما يقال، على نحو مستقل، إنهم يستحقونه. بعبارة أخرى، ثمة معيار قبْلي للاستحقاق يتم اعتماده والرجوع إليه لدى تقويم مدى اتصاف أفعال الأفراد وترتيبات المؤسسات بالعدالة. والأساس لأي دعوى استحقاق ذات مصداقية، من هذا المنطلق، لا بد له من أن يكون، على الدوام، ميزة ما للشخص المستحق، أو واقعًا معينًا عنه. بهذا المعنى، يبقى الاستحقاق، كما هو مفهوم تقليديًّا، «فردانيًّا» أكثر منه كلّانيًّا. ما من تقويم للتوزيع الإجمالي لجملة الفوائد والأعباء في المجتمع أو للمؤسسات التي أنتجت ذلك التوزيع مطلوب، على نحو طبيعي، لإقرار إن كان شخص بعينه جديرًا بالحصول على فائدة محددة. بدلًا من ذلك، من شأن اضطرار المؤسسات لإعطاء كل فرد ما يستحقه على نحو مستقل بمقتضى وقائع ذات علاقة به أن يشكل قيدًا على عدالة عمليات التوزيع.

إن كلًّا من رولز والنفعي يرفض هذه النظرة[29]. فالنفعية، كما هو معروف جيدًا، لا ترى الاستحقاق فكرة أخلاقية أصلية. من المحتمل، بالطبع، أن يوافق النفعيون على أن هناك، غالبًا، أسبابًا وجيهة لمبادرة مؤسسات اجتماعية إلى تخصيص فوائد وأعباء وفقًا لمعايير جدارة ولا جدارة معلنة للملأ. كذلك من الممكن أن يتفقوا على أن الأفراد الذين تتوفر فيهم الشروط المطلوبة، حين يكون مشروع مؤسسي من هذا النوع نافذًا، يمكن عدهم جديرين بجملة الفوائد والأعباء المعنية. غير أن قول هذا يعني التعامل مع الاستحقاق كما لو كان

(29) هنا أعتمد على مناقشتي في: Samuel Scheffler, «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21(1992), pp. 299-323.

ابتكارًا مؤسسيًا بدلًا من أن يكون قيدًا معياريًا على تصميم مؤسسات عادلة. ذلك لا يعني أن على المؤسسات العادلة أن تعطي الناس ما هم جديرون به على نحو مستقل. لعل الفكرة هي، بالأحرى، أن الأفراد الذين تتوفر فيهم شروط معينة أعلنتها مؤسسات عادلة لتخصيص مكافآت بموجبها، يمكن أن يقال إنهم مستحقون للمكافآت المعلنة.

يتفق رولز مع النفعيين على أن أفرادًا نفذوا ما أعلنته إحدى المؤسسات العادلة أنها ستكافئ عليه مؤهلون للحصول على المكافآت المعنية. فعلى مؤسسات العدل أن تحترم التوقعات التي أوجدتها، وما دام الكلام على الاستحقاق لا يعدو كونه أسلوبًا للإشارة إلى تلك التأهيلات المؤسسية، فإن رولز يسعده إلزام المؤسسات العادلة بإعطاء الناس ما هم جديرون به. والاستحقاق، بهذا المعنى، كما هو حاله مع النفعيين، معتمد على تصور قبلي للعدالة، كما على توقعات ترسخها فعليًا مؤسسات عادلة، ورولز يطرح الفكرة على النحو الآتي:

> لا بد من التحلي بالوضوح حول فكرة الاستحقاق. صحيح تمامًا أنه في نظام تعاون عادل بوصفه مشروع قواعد وتوقعات عامة أوجده هو - النظام - يكون أولئك الذين قاموا، متوقعين تحسين أوضاعهم، بما يعلنه النظام أنه سيكافئ عليه مستحقين لمكاسبهم... إلا أن هذا المعنى للاستحقاق يفترض سلفًا وجود المشروع التعاوني؛ لا علاقة للأمر بمسألة... [الأسلوب] الذي سيُعتمد، في المقام الأول لتصميم المشروع... (*TJ*, pp. 103/cf. 88-9).

يوحي رولز في اثنين من المواقع بأن نظرته متسقة مع الفهم التقليدي للاستحقاق. فهو يقول، مثلًا، إنه ليس ثمة أي تضارب بين نظرته إلى العدالة والنظرة الأرسطية التقليدية. صحيح، بالطبع، أن «تعريف أرسطو يفترض مسبقًا بوضوح... رواية لقصة ما يعود إلى الشخص وما يستحقه» إلا أن رولز يجادل قائلًا إن «مثل هذه التأهيلات... كثيرًا، وكثيرًا جدًا، ما تكون مستمدة من مؤسسات اجتماعية وجملة التوقعات المشروعة التي توقظها»، ونظرًا إلى عدم وجود «ما يدعو إلى الظن بأن أرسطو كان سيعترض على هذا، فإن المحصلة

هي أن «ليس هناك أي نزاع مع الفكرة التقليدية» (*TJ*, pp. 10-11/10). كذلك يظن أنه يستطيع أن يقول: «إن مشروعًا عادلًا، بالعبارة التقليدية، يعطي كل شخص حقه: أي يخص كلًّا بما هو أهل له، كما يحدده المشروع نفسه» (*TJ*, pp. 313/275-276).

تدوّر هذه الصياغات زوايا الخلافات الحادة بين النظرة التقليدية إلى الاستحقاق ونمط الموقف الذي يباركه، على ما يبدو، كلٌّ من رولز والنفعي. صحيح أن من شأن نظرتهما أن تفسح في المجال للزعم القائل بأن أي مشروع عادل يعطي كل شخص ما هو جدير به، غير أنها لا تستطيع أن تفعل هذا إلا عبر تحميل ذلك الزعم معنى مختلفًا تمامًا عما ينطوي عليه بالنسبة إلى التقليدي. ففي النظرة التقليدية، يكون الزعم معتمدًا، ضمنًا، على نوع من المعيار المستقل والفرداني للاستحقاق، وما تؤكده هو أن على المؤسسات أن تلتزم بذلك المعيار إذا أرادت أن تكون عادلة. أما بالنسبة إلى رولز والنفعي، فإن مبادئ العدالة التوزيعية، مفهومة كلّانيًا، محددة، على النقيض من ذلك، من دون الإشارة إلى أي فكرة استحقاق قبلية، وما يؤكده الزعم لا يعدو كون أن المؤسسات العادلة سوف تحترم التوقعات التي توقظها – توقعات قد يعبّر عنها، إذا شاء المرء، باستخدام لغة الاستحقاق.

تلخيصًا، إذًا، يتفق رولز مع النفعية حول الرغبة في توفير رواية منهجية لقصة العدالة تختزل مدى الموازنة الحدسية وتقدم حلًّا واضحًا وبنّاء لمشكلة الأولوية؛ وللحاجة إلى إخضاع مبادئ الحس السليم عن العدالة لمعيار أعلى؛ وللطابع الكلاني للعدالة التوزيعية. وهذه السمات الثلاث لنظرته، مجتمعة، تعني أنه، مثل النفعي، مستعد لمناشدة مبدأ أعلى، من دون اللجوء إلى أي موازنة حدسية، من أجل توفير تبرير منهجي للمقايضات البينية الحاصلة بين الأشخاص، المقايضات التي قد تنتهك بديهيات الحس السليم المتعلقة بالعدالة. وفي ضوء هذا الجانب من نظرية رولز، فإن إغراء الزعم بأنه لا يتفوق على النفعية في ترجيحه كفة الفروق بين الأشخاص يكون قابلًا للفهم. وعلى الرغم من أنني جادلت قائلًا إن هذا الإغراء تجب مقاومته، فإن من

الإنصاف، على ما يبدو، أن يقال إن للمقاربتين الرولزية والنفعية للعدالة عددًا من العناصر المهمة المشتركة، وإن هذه العناصر متناقضة مع توجه متجذر بعمق في فكرنا الأخلاقي.

وفي إطار الفلسفة السياسية المعاصرة، فإن هذا التوجه يحظى ربما بأقوى تعبير عنه في كتابات نوزيك، ومن الجدير ذكره أن نوعًا من المقاومة للكلانية التوزيعية تشكل على ما يبدو جزءًا مما هو كامن خلف اعتراضه على «مبادئ الغاية - النتيجة»[30]. يقال إن هذه المبادئ تقوّم عدالة توزيع معين (أو سلسلة توزيعات) عبر الاكتفاء برؤية إن كان القالب التوزيعي المرافق يلبي شروط معيار بنيوي معين بدلًا من أخذ المعلومات التاريخية حول كيفية وصول عملية التوزيع إلى مرحلة التنفيذ في الحسبان. ومن اللافت أن نوزيك يصنف مبادئ العدالة النفعية ونظيرتها الرولزية في خانة مبادئ غاية - نتيجة. (حقًّا، هو يزعم أن تصميم الوضع الأصلي يضمن اختيار مبادئ الغاية - النتيجة فحسب من دون سواها). لدى تطبيقه على رولز، لا يبدو هذا التوصيف صحيحًا، نظرًا إلى أولوية تبويب للمبدأ الأول على مبدئه الثاني ومعالجته لمسألة حصص التوزيع كما لو كانت مسألة عدالة إجرائية مجردة. فرولز هو الذي يقول، آخر المطاف، إن أي «توزيع لا يمكن الحكم عليه بمعزل عن النظام الذي هو نتاجه أو عما فعله الأفراد بحسن نية في ضوء «توقعات معتمدة»، أو الذي يصر على «عدم وجود جواب ببساطة» عن السؤال المجرد المتمثل بما إذا كان هذا التوزيع أفضل من ذاك. ومع ذلك، فإن الروايتين الرولزية والنفعية كلّانيتان فعلًا، وقد يكون هذا جزءًا مما يجده نوزيك جديرًا بالاعتراض حولهما، لأن، أقله، جزءًا من شكواه هو أنهما تبالغان في أهمية السياق التوزيعي الإجمالي ولا تعلقان ما يكفي من الأهمية على السمات المحلية لتعاملات خاصة.

وترتبط هذه الشكوى بسبب أعم لمقاومة الكلانية، سبب مستمد من الاقتناع بأن تأثيرها هو تصويب توجه باعث على الرثاء لحيوات أفراد حديثين نحو الغرق في بحر بُنى بيروقراطية هائلة، ولمصالحهم نحو التعرض للإخضاع

---

(30) Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 153-155.

لمطالب كتل اجتماعية أكبر، وللجبروت الفظ لقوى موضوعية لاشخصية لا يستطيعون التحكم بها. ليس التسليم برواية كلانية لقصة العدالة، من هذا المنطلق، سوى نوع من الامتثال لعملية اهتراء وتأكُّل لمكانة الفرد التي هي إحدى أبرز سمات الحياة الحديثة وأكثرها إثارة للدهشة. لعل هذا هو، في الحقيقة، ما يجعل شكوى رولز من عدم أخذ النفعية لانفصال الأشخاص مأخذ الجد مثيرة لكل هذه الأصداء، بنظر بعضهم. لذا، فإن من المفارقة أن يكون صاحب تلك الشكوى، لا محجمًا عن الاعتراض على الكلانية على صعيد العدالة التوزيعية وحسب، بل أحد أقوى المدافعين عنها. غير أنه لحظة إقرارنا بأن الكلمات التي يوظفها رولز لمفصلة انتقاده هي، بنظر بعضهم، طريقة للتعبير عن مقاومة الكلانية، يغدو السبب الكامن وراء عدم مبادرة أولئك الذين رددوا أصداء تلك الكلمات إلى السير خلف رولز في التماس اجتراح بديل من النفعية بنّاء ومنهجي قابل للفهم. فكل من البنائية، والمنهجية، والكلانية قد تكون، بنظرهم، أعراضًا دالة على نوع من الإخفاق في إضفاء ما يكفي من الأهمية الأخلاقية على انفصال الأشخاص. وإذا كان الأمر كذلك، فإن هاجسهم النهائي ليس هو هاجسه نفسه، حتى لو أمكن التعبير عنه بالكلمات عينها.

لا يعني هذا أن هاجسهم عديم الأهمية. ثمة أناس يمقتون، لأسباب مفهومة، أعدادًا كبيرة من التوجهات في الحياة الحديثة، ما يشكل ضغطًا للتفكير كلانيًّا بالعدالة وللاعتقاد بأن على فكرنا الأخلاقي أن يشكل سلاح مقاومة لها، بدلًا من السعي لاستيعابها والتعايش معها. غير أن هذه النظرة ليست، مهما كانت حسناتها، نظرة يتبناها رولز. حول هذه القضية، نجده هو والنفعي على الضفة ذاتها. فاعتراض رولز على النفعية ليس اعتراضًا على كلانيتها، بل لعله على المعيار الخاص الذي تستخدمه في تقويم مشروعية المقايضات البينية في ما بين الأشخاص. ونظرية العدالة التي تخصه تهدف، كما يمكن للمرء أن يقول، لا إلى مقاومة الضغوط الدافعة نحو الكلانية، بل نحو ترويض تلك الضغوط أو تدجينها: توفير طريقة منصفة وإنسانية تمكن أي مجتمع ديمقراطي، ليبرالي، من استيعاب تلك الضغوط مع المحافظة على قيمه الأساسية وصون التزامه بعدم انتهاك حرمة الفرد. وهذا باعتقاده شيء لا تستطيع النفعية أن تفعله

على الإطلاق على الرغم من شهادات البراءة الليبرالية التي يتزين بها رافعو رايتها العظماء. قد يرى بعضهم أن الكلانية نفسها تقوّض القيم الليبرالية، ما يجعل هدف رولز متعذر التحقيق من حيث المبدأ. وهؤلاء سوف يستنتجون حتمًا أن انتقاداته للنفعية لا تصل إلى حيث يجب، وأن نظريته الخاصة تكشف عن بعض الأخطاء نفسها التي يرونها في النظرة النفعية. ولكن هذه ليست، مرة أخرى، الأخطاء نفسها التي يراها هو في النفعية، سواء أكان التعبير عنها بالكلمات نفسها أم لا.

إن واقع كون موقف رولز من النفعية مطبوعًا، لا باختلافات حادة وحسب، بل وبمجالات قرابة مهمة أيضًا قد يساعد على تفسير أمور محيِّرة يقولها عن النظرة في ليبرالية. فأهداف رولز في ذلك الكتاب مختلفة، بالطبع، عن أهدافه في نظرية. إذ لم تعد غايته الأولى تطوير مبدأيه بوصفهما بديلًا من النفعية، بل لعلها تفسير كيفية إقامة مجتمع ليبرالي عادل ومستقر وتدعيمه في ظروف مطبوعة بالتباين حول قضايا أخلاقية وفلسفية أساسية. ونظرًا إلى تركيزه على هذه المهمة الجديدة، فإن النفعية قد أزيحت، إلى حد كبير، إلى هوامش اهتماماته. إن إحدى المرات القليلة التي يقول فيها شيئًا ذا بال بشأنها هي حين يورد النفعية الكلاسيكية - «نفعية بنتام وسيدويك، العقيدة الكلاسيكية الصارمة» (PL, p. 170) - في قائمة الرؤى التي يمكنها أن تشارك في أي إجماع متشابك محتشد حول تصور سياسي ليبرالي للعدالة، تصور يكون «مثاله المعياري المعتمد» (PL, p. 164) العدالة كإنصاف. وإمكان مثل هذا الإجماع تكمن في قلب جوابه عن مدى إمكان قيام مجتمع ليبرالي عادل ومستقر في ظروف تعددية معقولة.

غير أن الإيحاء بأن من شأن النفعية الكلاسيكية أن تشارك في إجماع من هذا النوع أمر مثير للفزع في ظاهره. يبدو رولز مقترحًا أن الطبعة التي يفترض أنها الأقل معقولية بين طبعتي النظرية ذاتها، تلك التي كان في نظرية قد تعامل معها بوصفها الهدف الرئيس لانتقاده، وعلى أنها المنافسة الأولى لمبدأي العدالة عنده، مرشحة فعلًا للانضمام إلى إجماع متشابك مؤكد لذينك

المبدأين. من الصعب جدًّا رؤية ذلك نافذًا[31]. فأحد الأمور هو أن الجهات المشاركة في الإجماع الذي يصفه تُصوَّر مجمعة لا على مبادئ العدالة وحسب، بل وعلى أفكار أساسية معينة كامنة في عمق الثقافة السياسية العامة، ويقال إن تلك المبادئ قابلة للاشتقاق منها. ولعل الأهم بين تلك الأفكار هي فكرة المجتمع بوصفه نظام تعاون منصف. غير أن رولز كان قد قال صراحة في نظرية إن النفعية الكلاسيكية لا تقبل بتلك الفكرة (TJ, pp. 33/29-30). يضاف إلى ذلك أن التصور السياسي يجري تخيله في ليبرالية متقدمًا عبر الوضع الأصلي الذي يقال إنه ينمذج الأفكار المعنية (PL, Lecture I.4). إلا أننا نعرف أن الأطراف في الوضع الأصلي حاسمة في رفض النفعية الكلاسيكية. لذا، فإن من غير الواضح مرتين كيف يمكن للنفعية الكلاسيكية أن تشارك في الإجماع المتشابك الذي يراود خيال رولز؛ فهي ترفض الأفكار الأساسية التي تشكل أساس الإجماع، وجملة الخطابات التي تنطلق من تلك الأفكار يقال إنها تتمخض عن شجبها والتبرؤ منها.

من المؤكد أن رولز لا يدعي أن التصور السياسي قابل للاشتقاق استنتاجيًّا من النفعية الكلاسيكية، بل إن من شأن النظرة الكلاسيكية أن تدعم التصور السياسي «بوصفه مقاربة مقنعة أو ربما المقاربة العملية الأفضل [التي يمكن لمبدأ المنفعة أن يشترطه في المحصلة] في ظل ظروف اجتماعية طبيعية» (*PL*, p. 171). ومع ذلك، فإن رولز، كما قيل من قبل، يعلن صراحة أن الإجماع المتشابك ذو «عمق» يكفي لاستيعاب أفكار أساسية مثل فكرة مجتمع بوصفه نظام تعاون منصف (*PL*, pp. 149, 158-60, 164-6)، والإيحاء بأن من شأن النفعية الكلاسيكية أن تدعم التصور السياسي بوصفه «تقريبًا قابلاً للنفاذ» لا يفسر طبيعة الموقف الذي يفترض في النفعية أن تتخذه إزاء تلك الفكرة[32]. يضاف

---

(31) هنا أعتمد على مناقشتي في: Samuel Scheffler, «The Appeal of Political Liberalism,» *Ethics* vol. 105 (1994), pp. 4-22.

(32) هذا هو الخلل في رد براين باري على مناقشتي السابقة في «The Appeal of Political Liberalism» للمشاركة النفعية في الإجماع المتشابك. ففي: Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability,» *Ethics*, vol. 105, no. 4 (July 1995), pp. 874-915,

يجادل باري قائلًا إن رولز، لأنه لا يرى وجوب قابلية اشتقاق التصور السياسي من داخل كل =

إلى ذلك، أن هذا الإيحاء يبقى غامضًا كما لو كان موزعًا بين موقفين مختلفين اختلافًا مهمًّا يمكن للنفعي أن يعتمدهما إزاء مبادئ عدالة غير نفعية بوضوح. يتمثل الأول بقول: «ثمة في ظل ظروف المجتمع المتمدن فائدة اجتماعية كبرى في اتباعها أكثر الأحيان وعدم إجازة انتهاكها إلا في ظل الظروف الاستثنائية» (*TJ*, p. 28/25). وحين ناقش رولز هذا الموقف في نظرية، جادل يقول إنه يمثل التزامًا ضعيفًا غير مقبول بأولوية مثل هذا المبادئ. أما الموقف الثاني فيقوم على القول بأن المنفعة ستعظَّم فعلًا إذا ما تم «تأكيد» مبادئ لانفعية عموميًّا وأدركت على أنها الأساس الملائم للبنية الاجتماعية» (*TJ*, p. 181/158). وحين تناول رولز هذا الموقف بالبحث في نظرية، فإنه رأى أنه يرقى إلى مستوى التخلي عن النفعية برمتها، لأن النفعية يجب «تعريفها»، نظرًا إلى شرط العمومية، على أنها «النظرة التي تقول إن مبدأ المنفعة هو المبدأ الصحيح بالنسبة إلى التصور العمومي للمجتمع عن العدالة» (*TJ*, p. 182/158). وعندئذ لن يبدو أي من هذين الموقفين مؤهَّلًا، بمعايير رولز الخاصة، لأي شخص بوصفه نفعيًّا حقيقيًّا من ناحية ومشاركًا ملتزمًا من ناحية ثانية في نوع من الإجماع المتشابك حول تصور سياسي ليبرالي للعدالة.

إذا كان هذا صحيحًا، فإن من الصعب رؤية مدى إمكانية إدخال النفعية الكلاسيكية في مثل هذا الإجماع. إلا أن رغبة رولز في التعامل معها بوصفها مرشحة لمثل هذا الفهم، الأمر الذي بدا مرعبًا في البداية، قد تبدو أكثر قابلية للفهم إذا ما تذكر المرء مدى تعقيد موقفه من النفعية في نظرية. لقد جادلت عبر هذه المقالة من البداية قائلًا إن معارضته المؤكدة للنفعية، وتصميمه على توفير بديل منها، يجب ألا يُمكّنا من حجب بعض نقاط التوافق المهمة. ربما يستطيع المرء حتى أن يقول إن اتفاقه مع النفعية حول أمور كثيرة بالتحديد هو السبب الكامن وراء تصميمه على توفير بديل يفضي إلى تحسينها في الجوانب التي تشكو من النقص فيها. وكما إن وجود أخطاء جدية في النفعية هو السبب

= عقيدة شمولية ممثلة في الإجماع المتشابك، يجب ألا يعد مشترطًا قيام المشاركين في مثل هذا الإجماع بالمصادقة على أي شيء أكثر من مبادئ العدالة نفسها. غير أن هذا يغفل ملاحظات رولز المتكررة حول عمق الإجماع المتشابك.

الداعي إلى توفير نظرية أفضل، فإن انطواءها أيضًا على فضائل ذات شأن هو الذي يجعل الجهد المبذول مبررًا. فقد ظلت النفعية، بنظر رولز، النظرية الأخلاقية المنهجية السائدة في التراث الليبرالي الحديث. ولو لم يوافق هو نفسه على أننا بحاجة إلى نظرية منهجية واضحة لاختزال اعتمادنا على حدس غير موجه وتوفير أساس ملائم لمؤسسات ديمقراطية ليبرالية، لما عبّر عن كل هذا القدر من الاهتمام بتأكيد عيوب النفعية ونواقصها أو بإنتاج نظرية تتولى علاج تلك النواقص مع الحفاظ على فضائل النظرة.

إذًا، يبقى رولز والنفعي متشابكين، إلى حد معين، في مشروع مشترك، واستنادًا إلى الخلفية المشتركة ينطلق رولز في جعله النفعية هدفًا أول لانتقاده في نظرية. أما في ليبرالية فقد انزاح سياق النقاش. فالهدف الآن هو تسليط الأضواء على مدى قدرة المؤسسات الليبرالية على تحقيق الاستقرار في ظروف التعددية عبر التعويل على موارد متنوعة من الدعم الأخلاقي. وفي هذا السياق فإن النفعية، بمكانتها البارزة في مدارس الفكر الليبرالي وعبر قراباتها المختلفة الأكثر تحديدًا مع رؤية رولز الخاصة، تقدم نفسها حليفة طبيعية. ثمة مشكلة باقية، بالطبع، نظرًا إلى إصراره في نظرية على أن أيًّا من النفعيتين الكلاسيكية والمتوسطة لا تستطيع أن تفعّل القيم الليبرالية الأساسية بقدر كافٍ من الأمان. ولا تلبث المشكلة أن تكتسب قدرًا أكبر من الحدة، لأسباب وردت من قبل، حين يُنظر إلى الإجماع المتشابك على أنه تأكيد لا لمبادئ ليبرالية عامة وحسب، بل لنظرية العدالة عند رولز بوجه خاص. ومهما يكن، فإن الدافع إلى التعامل مع إحدى صيغ النفعية بوصفها مرشحة للانضمام إلى الإجماع، لدى النظر إليها في سياق أهداف رولز في ليبرالية وتعاطفه مع جوانب معينة من العقيدة النفعية، يكف عن أن يكون لغزًا[33]. وبصرف النظر عما إذا كانت التوترات بين

---

(33) جدير بالذكر أن رولز نفسه، في مقالته الأبكر: John Rawls, «On the Idea of an Overlapping Consensus,» *Oxford Journal for Legal Studies*, vol. 7 (1987), pp. 1-26 at p. 12,

انظر أيضًا: Rawls, *Collected Papers*, pp. 421-448 at 433-434,

كان قد أنكر أن نفعية بنتام وسيدويك يمكن أن تنتمي إلى الإجماع المتشابك، إلا أنه أوحى بأن صيغة ما من صيغ «النفعية غير المباشرة» قد تكون قادرة على فعل ذلك. والاقتراح الثاني يبدو أكثر قدرة =

ذلك الدافع واعتراضاته القوية على النفعية قابلة للحل على نحو مرضٍ أم لا، فإنها توفر تذكيرًا حميدًا بمدى تعقيد موقف رولز من النظرية المنهجية السائدة، للفلسفة الأخلاقية الحديثة. وهي تشكل، في الوقت نفسه، مقياسًا لإنجاز رولز على صعيد جعل مكانة النفعية المهيمنة منفتحة على المساءلة الجدية منذ أن طرح كتاب نظرية رؤيته البديلة القوية[34].

= على الإقناع، على الرغم من صعوبة التوفيق الإجمالية بينه وبين التعليقات الواردة في نظرية التي سبق لي أن أوردتها.

(34) ثمة طبعات سابقة لهذه المحاضرة أو الورقة جرى تقديمها في ندوة قسم الفلسفة بجامعة أوكلا (UCLA)، وفي حلقة بحث بستوكهولم كانت برعاية أكاديمية العلوم الملكية السويدية ومؤسسة رولف شوك، وفي مؤتمر الـ 2000 للجمعية الدولية للدراسات النفعية الذي عُقد بجامعة ويك فورست. أنا مدين بالشكر لكل هذه الجماهير على المناقشات المفيدة. كذلك شاعر أنا بالامتنان لصموئيل فريمان على تعليقاته على مسودة سابقة ولنيكولاس كولودني على مساعدة بحثية ثمينة.

الفصل الثالث عشر

رولز والجماعوية

ستيفن مولهال وآدم سويفت

للشكوى من إهمال الليبراليين قيمة الاجتماع تاريخ طويل، بل فضائحي، قد يقول بعضهم[1]. فكتاب رولز نظرية[2]، وقد رحب به وروّج له مباشرة بوصفه الإعلان الأكثر منهجية والأوفى إتقانًا للنظرية الليبرالية حتى تاريخه، يجب أن يكون قد رسخ أسوأ شكوك أولئك الميالين إلى الاعتقاد بأن تركيز الليبرالية على الأفراد حمل في ثناياه إغفالها للأهمية التكوينية لسياقهم الاجتماعي وأهمية علاقاتهم البينية الأخلاقية. فاستحضار رولز نوعًا من العقد الافتراضي، حيث يتعين على أفراد عقلانيين وغير مجسَّدين، مجردين من كل خصوصية ولا يتميزون إلا بصفتي الحرية والمساواة، أن يتوافقوا على مبادئ ناظمة لعملية توزيع الفوائد والأعباء في المجتمع، بدا شديد الإيضاح لدعوى اقتراف الليبرالية عددًا من الأخطاء الأساسية:

- التماس نقطة أرخميدسية ليست في المتناول بوصفها أساسًا لاجتراح مخطط مجتمعي مجرّد قابل للتطبيق عالميًّا.

---

(1) للاطلاع على رواية سجالية تشدد على قصة الاستمرارية بين منظرين جماعويين جدد وأعداء ليبرالية أقدم، انظر: Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

(2) John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

- افتراض كون الأفراد أنانيين أساسًا.
- إغفال واقع أن الناس مؤسَّسون اجتماعيًا.
- افتراض وجود جوهر ميتافيزيقي مشوَّش للشخص.
- ادعاء الحياد مع التسلل خلسة إلى افتراضات شديدة الخصوصية الفردية.

من غير الصعب أن نرى السبب الكامن وراء صوغ أكثر نقاد رولز نفوذًا لاعتراضاتهم من منطلق يُبرز، بطريقة أو أخرى، إخفاقه في تقدير قيمة أو أهمية «الجماعة» [الاجتماع]، الأمر الذي شكل خط هجوم مشترك، على الرغم من اختلافات مهمة، أكسبهم هم ونقدهم لقب «الجماعوي».

ونحن نرى أن رولز، على الرغم من المظاهر، لا يرتكب أيًا من الخطايا التي ظل متهمًا بها. وهذا الدفاع لن يكون جديدًا بالنسبة إلى أولئك المطلعين على الأدبيات المستلهمة من رولز في السنوات الخمس عشرة الأخيرة أو نحوها(3). إلا أن الصورة الكاريكاتورية الجماعوية ما زالت تطفو على السطح في أحيان كثيرة تكفي لتبرير محاولة أخرى لإلزامها حدها وتصفية حسابها. وبهذه الخلاصة نرجو أن نضع حدًّا لأشكال سوء الفهم والتشهير والاتهام تلك المستمرة في حرف الاهتمام الثقافي والفكري عن جملة القضايا الحقيقية والمهمة التي يثيرها النقد الجماعوي. فالحوار لم يكن بأي من الأحوال تبديدًا للوقت. في حين يمكن عد الجماعويين قساة متشددين في قراءاتهم لرولز، من شأن قراءة رحبة متسامحة لنصوص جماعوية أن ترى اعتراضاتها موجهة نحو طيف من المشكلات والتحديات التي تبقى حاسمة بالنسبة إلى النظرية الليبرالية عمومًا، والليبرالية الرولزية خصوصًا.

---

(3) إضافة إلى: Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1996),

الذي يعتمد عليه هذا الفصل جوهريًا، انظر: Amy Gutman, «Communitarian Critics of Liberalism,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (Summer 1985), pp. 308-322; Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1989), and Alan Ryan, «The Liberal Community,» in: J. W. Chapman and I. Shapiro, eds., *Democratic Community* (New York: New York University Press, 1993).

يضاف أنه عبر التعرض فحسب للضغط من أجل الرد على الاعتراضات الجماعوية - دحضًا، أو استيعابًا، أو زعمًا بعدم تبنيه للآراء المعترض عليها بالمطلق - ولو أن بعضًا من ألوان سوء الفهم رعاها منظرون جماعويون، وكان من الممكن، بل من الواجب تجنب بعضها، بات المدافعون عن رولز يرون حقيقة الأمر الذي يدافعون عنه تمامًا. وهكذا، فإن النقد الجماعوي قدم خدمة ثمينة إذ فرض تأكيدًا أكثر صراحة للمعاني التي عبرها تقوم الهواجس الجماعوية بتدعيم النظرية الليبرالية، مع نوع من فهم الذات الأوضح أيضًا ربما. ينطوي تأكيد حساسية رولز إزاء الهواجس الجماعوية، هنا، على أهمية خاصة. ففي حين أن تنويعات أخرى على وتر الليبرالية مثل «الليبرالية الجديدة» لـ ت. هـ. غرين (T. H. Green) ول. ت. هوبهاوس[4] (L. T. Hobhouse)، أو «الليبرالية الكمالية» الأحدث لجوزيف راز[5] (Joseph Raz)، تحمل شهاداتها «الجماعوية» على أكمامها، تبقى نظرية رولز متميزة تحديدًا لأنها تبدو بعيدة بوضوح عن اقتراف تلك المظاهر الخادعة «الفردانية» بالذات التي يعترض الجماعويون عليها. حتى إذا كان من الممكن قراءة رولز - العقد الافتراضي وكل ما يتعلق به - قراءة صحيحة بوصفه «ليبراليًا جماعويًا»، فإن الفهم الأفضل للاختلاف يكون بالنظر إليه لا على أنه بين أولئك الذين يضفون قيمة على الفرد من ناحية، وأولئك الذين يضفون قيمة على الجماعة من ناحية أخرى، بل بوصفه في موقع بين نظرات متضاربة للجماعة (وللأفراد الذين تتألف هذه الجماعات منهم).

هذا الانسجام بين الليبرالية - ولو ليبرالية رولزية - وقضايا الجماعة ذو شأن على الصعيد النظري لأن «الجماعة» عبارة عاطفية، مفهوم «مطمئن»، من شأن أي عقيدة سياسية أن تكون راغبة في تبنيها واستيعابها. من المهم أن يكون الليبراليون قادرين جديًا على إبراز أنهم، هم أيضًا، على الرغم من كل تأكيدهم للحريات والحقوق الفردية، يقيمون وزنًا لـ «الجماعة» ويقدرون أهميتها - ولا سيّما في وقت بات فيه مصطلح «جماعوي» تتبناه حركة سياسية

(4) انظر: A. Simhony and D. Weinstein, eds., *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).

(5) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1986).

عملية[6]، وراحت أحزاب يسار وسط سياسية رئيسة على ضفتي الأطلسي تلهو باقتراح يقضي بأن من شأن «الجماعة» أن تكون «الفكرة الكبرى» بالنسبة إليها. من الملاحظ أن أيًّا من المنظرين الذين سنعكف على مناقشة آرائهم (مايكل ساندل، ألسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، تشارلز تايلر (Charles Taylor)، مايكل والزر (Michael Walzer)) لم يلتحق بـ «المنبر الجماعوي» لإتزيوني (Etzioni) (ولكنهم ظلوا مرة أخرى دائبين، بطرق مختلفة، على التحرك من أجل أن ينأوا بأنفسهم عن وصمة «الجماعوي» جملة)[7]. ومهما يكن، فإن من المهم أن يدرك الليبراليون أنهم يستطيعون أن يروّجوا لزاويتهم من دون التخلي عن مصطلح «الجماعة» لخصومهم السياسيين - وبالفعل، فإننا سنتطرق إلى معنى يمكن توظيفه لجعل رولز أقدر من نقاده على ادعاء النسب إلى ذلك مصطلح.

إلا أن الانسجام ذو شأن أيضًا لأن من المهم أن يفهم الناس نوعية السبب الذي يستندون إليه لتقويم أي مجتمع ليبرالي، وتقدير أنه لا يستبق افتراض، أو يشجع على، أي نظرة إلى الناس بوصفهم أفرادًا مذرَّرين أو أنانيين، أو الاثنين معًا. حتى إذا كان فلاسفة السياسة الليبراليون دائمي التنبه إلى البطانات السوسيولوجية، والفلسفية، والأخلاقية لعقائدهم فإن من شأن تلك الطريقة التي اعتمدوها، تقديمًا أو دفاعًا عن، هي التي شجعت سوء الفهم. وبروز ذلك

---

(6) Amitai Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda* (New York: Crown Publishers Inc., 1993).

(7) كما يلاحظ دايفد ميلر، دأب كل من تايلر ووالز على شرح وتحليل الجدل الليبرالي - الجماعوي بطريقة تعمدت تجنب الظهور كما لو كانا من الجماعويين. انظر: David Miller, «Communitarianism: Left, Right and Centre,» in: D. Avnon and A. DeShalit, eds., *Liberalism and its Practice* (London: Routledge, 1999), p. 171,

انظر أيضًا: Charles Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate,» in: N. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); Michael Walzer, «The Communitarian Critique of Liberalism,» *Political Theory*, vol. 18. no. 1 (1990), pp. 6-23,

ينأى ماكنتاير صراحة بنفسه عن الجماعوية المعاصرة، في حين يستخدم ساندل مقدمة الطبعة الثانية لكتاب *Liberalism and the Limits of Justice*، لتسجيل «بعض الانزعاج» من وصم الرأي الذي يطرحه بالجماعوية. انظر: Alasdair MacIntyre, «A Partial Response to my Critics,» in: J. Horton and S. Mendus, eds., *After MacIntyre* (Oxford: Polity, 1994), p. 302, and Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), p. ix.

الموقف الليبرالي الذي بقي بالفعل على امتداد عقدي سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته مبالغًا في تأكيد الفرد، ومعززًا ما كان من شأن رولز، بله الجماعويين، أن يراه تصورًا مخففًا ومفقرًا أخلاقيًّا للعلاقة السليمة والصحية بين الفرد وزملائه المواطنين. ونجاح الاحتفال «الليبرالي - الجديد» بالفردانية القائمة على حرية السوق المعطوفة على أساتذة تنظير مثل فريدريك فون هايك[8] وروبرت نوزيك[9] أفضى، على نحو قابل للفهم، إلى جعل البعض يرسمون صور جميع الليبراليين بالفرشاة ذاتها[10]. وهدفنا نحن هو تسليط الضوء على حقيقة أن الليبرالية الرولزية مختلفة تمامًا، موضحين بذلك عدم اضطرار المرء إلى هجر أفكار ليبرالية جوهرية معبرة عن الحرية، والحقوق، والعدالة الفردية تجنبًا لجوانب «الليبرالية - الجديدة» الجديرة بالاعتراض.

من الطبيعي أن يكون بقاء موقف رولز أشبه بهدف متحرك قد عقّد مهمتنا. فالإدراك الصائب للعلاقة بين كتابي نظرية وليبرالية[11]، وإلى أي مدى تجب قراءة التغييرات الحاصلة ردودًا على انتقادات جماعوية مسألتان بالغتا الصعوبة. جلهم، إن لم يكن كلهم، متفقون على أن هناك، أقله، فرقًا حاسمًا واحدًا[12]. ففي الكتاب الثاني يقدّم تصور رولز للعدالة بوصفه تصورًا «سياسيًّا». كتب رولز يقول:

> من المؤسف أن التمييز بين عقيدة شمولية من ناحية، وتصور سياسي من ناحية مقابلة غائب عن نظرية. وفيما أنا مؤمن بأن جل بنية العدالة كإنصاف ومضامينها الجوهرية... منقول من دون تغيير إلى ذلك التصور بوصفه تصورًا سياسيًّا، فإن فهم النظرة بمجمله تعرض لقدر لافت من التحول (*PL*, p. 177).

---

(8) Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

(9) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(10) Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), and Nozick, *Anarchy State and Utopia*.

(11) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

(12) ولكن للاطلاع على الرأي البديل الذي يقول إن نظرية، لم يقدم، خلافًا لرواية رولز الخاصة، العدالة كإنصاف معطوفة على عقيدة شمولية انظر: Brian Barry, «John Rawls and the Search for Stability,» *Ethics*, vol. 105 no. 4 (July 1995), pp. 874-915.

غير أن هذا يترك مجالًا واسعًا للاختلاف حول أمور أخرى. فبعضهم يرى استمرارية أساسية، قارئين جزءًا كبيرًا من ليبرالية باعتباره يُمفصل ما ليس متسقًا مع، ولكنه متضمن في، نظرية. وأي ذكر لمنظرين جماعويين أو أفكار جماعوية في العمل اللاحق يبين رولز عاكفًا على الرد على انتقادات لكل ما توفر له من طرائق وأساليب؛ مثل هذه الفقرات لا تنطوي على أي تغيير في الموقف، بلهَ أي شيء قابل لأن يُعزى إلى النقد الجماعوي. يجادل معلقون آخرون قائلين إن مراجعته لمقاربته جاءت منطوية على تغييرات جوهرية ومتأثرة (وإن جزئيًا وعلى نحو لاشعوري) بذلك النوع من النقد الجماعوي الذي أُمطر كتابه بوابلٍ منه في ثمانينيات القرن العشرين. إن رأي رولز الخاص واضح، إن لم يكن، كما يقول هو، حاسمًا: «يقال أحيانًا إن التغييرات في المقالات اللاحقة هي ردود على جماعويين وآخرين. لا أعتقد أن هناك أي أساس لقول هذا». (PL, p. xvii). أما نحن فنرى أن هناك فروقًا مهمة بين الكتابين (وإن كنا سنبقى ميالين إلى وضعها في خانة تطورات بدلًا من عمليات إعادة نظر ومراجعة)، وأن بعض هذه الفروق يوفر مادة للرد على انتقادات جماعوية بصيغ لم تكن موجودة في الكتاب الأول، وأن رولز دأب فعلًا على استحداث هذه التغييرات ردودًا على مشكلة معينة - مشكلة الاستقرار - ذات علاقة عضوية بالعدالة كإنصاف. إلا أن الطريقة التي اختارها لطرح تلك التغييرات وبعض جوانب النظرية التي لم تكن قد تغيرت جاءت مدينة بأشياء كثيرة لرغبته في إظهار عدم هشاشة موقفه إزاء النقد الجماعوي.

وعلى الرغم من أن مناقشتنا ستحرص، تبعًا لذلك، على تكريس القدر الأكبر من الاهتمام لنظرية رولز «السياسية» الناضجة، فإن إنصاف كل من رولز ومنتقديه سيتطلب منا أن نلوذ بالكتابين كليهما. صحيح أن الجماعويين كتبوا منتقدين الأول، غير أنه هو - الكتاب - وبعض الكتابات اللاحقة التي كانت في متناولهم ظلت، سلفًا، توفر ردودًا على عدد كبير من اعتراضاتهم - ردودًا كان من شأن أي قراءة أكثر دقة أن تأخذها في الحسبان. إنه لتضليلٌ حقًا أن يقال إن رولز لم يستطع أن يتجنب التهم الموجهة إليه أو يرد عليها إلا عبر إعادة صوغ نظريته وإلباسها ثوبًا «سياسيًّا» مميزًا. فمسعى رولز إلى استنباط تصور

سياسي تخصيصًا لليبرالية يشكل تطورًا مميزًا داخل تراث الفكر الليبرالي، وهو مسعى ظل، بذاته، يولّد فيضًا من الجدل والسجال. وأولئك المتعاطفون، عمومًا، مع الموقف الرولزي المطروح في نظرية الذين يرون التأطير «السياسي» لذلك الموقف إشكاليًّا، وأولئك الذين يرفضون المعاني الخاصة التي يعتمدها الكتاب في الاعتراف بالدعاوى الجماعوية أو استيعابها، ليسوا مستعدين، بأي من الصور، للتخلي عن «الجماعة» جملة وتفصيلًا.

اعتراضات وردود جماعوية

مع أن كلًّا منهم ناقد لليبرالية السياسية نظرية وممارسة، فإن المفكرين الجماعويين الذين سنعكف على مناقشة آرائهم منخرطون في مشروعات فكرية - ثقافية أقرب إلى التباين، وهم مختلفون اختلافًا واضحًا في مدى كون رولز نفسه الهدف المحدد لنقدهم. ومع الإقرار هنا بعجزنا عن إنصاف غنى مشروعاتهم الفردية وتنوعها، فإن من شأن تعرفنا إلى أربعة منطلقات أو موضوعات جدالية متمايزة، أن يساعد على استكشاف الطرائق الملائمة لتطبيق آرائهم المختلفة على نظرية رولز، والأساليب التي يمكن أن يعتمدها في الرد عليها.

تصور الشخص

أكثر الطرائق التي اتبعها الجماعويون في صوغ اعتراضهم على الليبرالية رواجًا كانت منطلقة من تصور للشخص يكون الناس بموجبه مختلفين جوهريًّا عن - هويتهم المحددة قَبْل - غاياتهم، أو قيمهم، أو تصوراتهم للخير. والسبب الأصلي لعطف مثل هذا التصور للشخص على رولز تمثل، بالطبع، باستخدامه لأداة الوضع الأصلي[13]. يبدو رولز قائلًا إن أي توافق عادل حول توزيع الخيرات أو الخيرات الاجتماعية لا يمكن بلوغه إلا إذا تراجعت أطراف ذلك التوافق، أولًا، إلى ما وراء حجاب الجهل وتجردت من خصوصيتها: من مواهبها الطبيعية الخاصة وأوضاعها الاجتماعية إضافة إلى تصوراتها المحددة

(13) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Chap. 1.

للخير. فقد شعر الجماعويون بأن مثل هذا الانفصال الجذري للمرء عن طبيعته وغاياته أمر مستحيل نفسيًّا، من شأنه، على أي حال، أن يحرم الأطراف من الموارد التي هم بحاجة إليها للتفكير بالعدالة الاجتماعية، ويشكل، آخر المطاف، خذلانًا لأي تصور متماسك للشخصية معطى قبل الخصوصية ومفرغ أساسًا من أي ملاحق تأسيسية.

في نظر رولز، تشير هذه الاتهامات إلى أخطاء جدية في قراءة الوضع الأصلي. فكتاب نظرية لا يرى الوضع الأصلي إلا «حالة افتراضية خالصة» غرضها الوحيد هو تمكيننا من تعيين أحكامنا الأخلاقية المدروسة حول العدالة (*TJ*, p. 120/104). ولا يعني استحضار الوضع الأصلي أن البشر يستطيعون مواصلة العيش نفسيًّا أو ميتافيزيقيًّا بعد التجرد من مواهبهم، وهويتهم الاجتماعية، وتماهيهم مع أي تصور معين للخير. لعل الوضع الأصلي مصمم لنمذجة الزعم المعياري القائل إن من الملائم استبعاد اعتبارات أو أسباب معينة لدى الشروع في التفكير بالعدالة الاجتماعية. وهكذا، فإن قيود الوضع الأصلي هي ضوابط معرفية وأخلاقية أكثر منها ميتافيزيقية؛ هي تعكس وجهة نظر رولز التي تقول إن العدالة تشترط التعامل مع الناس بوصفهم متساوين وأحرارًا. واحترام المساواة بينهم يضمنه حرمان الأفراد من أي معرفة بتلك التفاوتات «الاعتباطية أخلاقيًّا» المترتبة على اليانصيب الطبيعي والاجتماعي، ما يؤدي إلى إلغاء المحاكمة التي يمكن أن تحيل على مثل تلك التفاوتات. أما احترام حريتهم فيؤمِّنه حرمان الأفراد من معرفة تصورهم الخاص للخير، ما يفضي إلى حفزهم على الامتناع عن مناصرة وتدعيم أي تصور محدد، بل الاستعداد للدفاع عن قدرتهم العامة على اجتراح مثل هذه التصورات، ومتابعتها، وإعادة النظر بها. وعلى اعتراض ساندل القائل إن الوضع الأصلي يستبق افتراض ذات غير معوقة، ذات مُبْهمة، قابلة للتجريد من كل غاياتها، يمكن أن يرد رولز قائلًا: إنه، ببساطة، ينمذج زعم أن ما يهم عن الناس من وجهة نظر العدالة هو قدرتهم على تأمل ارتباطات يتوفرون عليها وإعادة النظر فيها. ويستطيع المرء أن يقول هذا من دون الإيمان بأن الناس يستطيعون التجرد من جميع غاياتهم في الوقت نفسه.

هذا النوع من الرد كان متوفرًا من منطلق كتاب نظرية وحده. أما التمييز بين صيغتي الليبرالية الشمولية والسياسية فقد تمكن رولز من أن يقول عنه ما هو أكثر. فتصور الشخص الكامن في قلب هذه النظرية هو تصور لشخص بوصفه مواطنًا - شخص متضمن في الثقافة السياسية العامة للأنظمة الديمقراطية الدستورية (466) ويقف متحررًا من أي عقيدة أخلاقية أو فلسفية شمولية خاصة. وهكذا، فإن هذا التصور لا ينطبق على الشخص إلا بمقدار ما يكون عضوًا في المجال السياسي العام. وهو، كما يصر رولز، «جزء من تصور عدالة سياسية واجتماعية. بمعنى أنه يميز كيف ينبغي للمواطنين أن يفكروا بأنفسهم وبعضهم ببعض في إطار علاقاتهم الاجتماعية، كما تحددها البنية الأساس» (*PL*, p. 300).

لا يتعين على هذا التصور، إذًا، أن ينطوي على معنى أننا نستطيع عمومًا أن ننأى بأنفسنا عن جميع غاياتنا من دون استثناء، أو أننا منفصلون عنها ميتافيزيقيًا. يقر رولز صراحة، في الحقيقة، بصوابية ادعاء ساندل حول فنومينولوجيا تجربتنا الأخلاقية (*PL*, p. 31)، ويسعده أن يرى مثل هذه القيم المؤسَّسة والارتباطات الجماعية مزدهرة في سياق حياة العائلة، والكنائس، والجمعيات العلمية؛ ما ينكره هو تلاؤمها مع مجال السياسة. فلو كانت هويتنا بوصفنا مواطنين دائرة على مدى كوننا، أو عدم كوننا، نضع تواقيعنا على تصور معين للخير، لكانت سلطة قسر سياسية قد نُشرت في خدمة عقيدة شمولية معينة يتعذر تبريرها عموميًا للمواطنين كلّهم، بما تشكله من انتهاك للمثل الأعلى السياسي الليبرالي أو مبدأ الشرعية (*PL*, pp. 139-40, 217).

الفردانية اللااجتماعية

تتمثل التهمة الجماعوية الثانية بأن رولز يتحمل وزر فردانية لااجتماعية - وزر إغفال مدى تشكيل المجتمعات الناسَ الذين يعيشون فيها على مستويي الهوية والقيم. والتشابك جلي بين هذه التهمة والتهمة الأولى - وهو استثنائي

الوضوح في عمل تشارلز تايلر(14)، إلا أننا نستطيع أن نرى بقدر أكبر من الوضوح ما يضيفه إلى التحليل الجماعوي لليبرالية إذا ميزنا بين اعتراضين مختلفين اختلافًا مهمًّا يقعان تحت هذا العنوان ويميلان إلى التواكب - نزوع تشجعه المبالغة في أخذ استخدام رولز لاستعارة العقد الاجتماعي لدى الليبرالية الكلاسيكية مأخذ الجد(15).

الاعتراض الأول، هو الرأي السوسيولوجي - الفلسفي المركب الذي طرحه تايلر وماكنتاير(16)، قائلين إن الناس يستمدون، بالضرورة، فهمهم لأنفسهم وتصوراتهم للخير من النسيج الاجتماعي. وسواء أسيقت دعوى شبه تجريبية حول سيرورات التنشئة الاجتماعية، أم بوصفها دعوى مفهومية عن استحالة أي لغة، أو فكر، أو حياة أخلاقية خارج إطار اجتماعي معين، تبقى التهمة هنا متمثلة بأن الليبرالية تغفل الطريقة التي يكون بها الفرد متطفلًا على المجتمع في ما يخص الأسلوب الذي يعتمده في التفكير بالذات، بما في ذلك أسلوبه في التفكير بنفسه بوصفه فردًا. إذ يتعلق الرأي بالأصل الاجتماعي أو الجماعوي بالضرورة لأي من طرائق تفكير الفرد، وينطبق على أي طريقة تفكير مماثلة (ليبرالية أو غير ليبرالية).

أما الاعتراض الثاني، فمتعلق لا بمصدر، بل بمحتوى تصورات الناس لأنفسهم ولما يجعل حيواتهم جديرة بأن تعاش. والتهمة هنا، تلك التي أطلقها في المقام الأول ساندل وماكنتاير، هي أن الليبرالية تتولى رعاية فهم خاص لعلاقة الفرد بجماعته، من دون عد المجتمع أكثر من مشروع تعاوني لتحقيق مكاسب فردية. وتصورات الخير التي هي جماعوية من حيث المحتوى، مصرة على أن العلاقات مع الآخرين ثمينة بذاتها، هي في مراتب أدنى إذًا. ويقال،

---

(14) انظر: Charles Taylor: *Philosophical Papers* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), vol. 1: *Human Agency and Language;* vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*, and *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

(15) Stephen Mulhall and Adam Swift, «The Social Self in Political Theory: The Communitarian Critique of the Liberal Subject,» in: D. Bakhurst and C. Sypnowich, eds., *The Social Self* (London: Sage, 1995).

(16) Alastair MacIntyre, *After Virtue* (South Bend, IN: Notre Dame, 1981).

على نحو خاص، إن الليبرالية تسيء فهم القيمة الحقيقية للاجتماع السياسي. وهذا النمط من التفكير يكاد أن يكون قريبًا من نوع من إعادة إعلان للانتقاد الجماعوي الأول - أن رولز يهمل ارتباطات الفرد التكوينية، الطرائق التي تكون بها هويته مرتبطة ارتباطًا أوثق بعلاقاته مع الآخرين مما يمكن لمجرد نموذج ارتباط أن يسمح به.

من المفترض أنه كان واضحًا منذ نظرية أن رولز راسخ الإدراك لأولوية النسيج الاجتماعي على الفرد؛ فهو يأتي على ذكر الأمر هناك كما لو كان بداهيًّا. كتب رولز يقول:

> الحياة الاجتماعية شرط لتطوير قابليتنا للتفكير والكلام... لا شك، حتى التصورات التي نستخدمها لوصف خططنا وأحوالنا... كثيرًا ما تستبق افتراض خلفية اجتماعية معينة جنبًا إلى جنب مع منظومة معتقدات وأفكار هي حصيلة جهود جمعية لتقليد عريق (*TJ*, p. 522/458).

يضاف إلى ذلك أن أحد أسباب التركيز على البنية الأساس للمجتمع بوصفها موضوعًا للعدالة هو «أن النظام الاجتماعي يشكل الحاجات والتطلعات التي تراود مواطنيه. وهو يتولى جزئيًّا تحديد نوعية الأشخاص الذين يتطلعون إلى أن يكونوا جنبًا إلى جنب مع نوعية الشخص الذين هم عليها» (*TJ*, p. 259/229). وفي ليبرالية، يسير رولز بهذا الخط من النقاش قدمًا، مدافعًا عما يسميه شرط العمومية الكاملة - مطلب وجوب جعل الأساس التبريري لأي نظرية عدالة في متناول العامة وقابلًا لإدراك المواطنين جميعًا - تحديدًا لأن البنية الأساس تشكل «تصوراتهم عن أنفسهم، وشخصياتهم وغاياتهم»، وأي نظرية عدالة في متناول العامة يمكن، إذًا، أن تضطلع بدور تعليمي (*PL*, pp. 68, 71). أما الزعم الذي يقول إن رولز يغفل أولوية النسيج الاجتماعي على التفسيرات الذاتية الفردية فلا يمكن تأييده.

ما ينطوي على قدر أكبر من إثارة الاهتمام هو ردود رولز المختلفة على الوجه الثاني لتهمة الفردانية الاجتماعية. والأهم من كل شيء هو أن موقفه لا يخفق في الاعتراف بالخيرات الجماعوية بمقدار ما ينكر صراحة شرعيتها في أي تصور للمجال السياسي في الحداثة:

> تتخلى العدالة كإنصاف بالفعل عن المثل الأعلى للاجتماع السياسي إذا كان المقصود بذلك مجتمعًا سياسيًا موحدًا على أساس عقيدة شمولية (جزئيًا أو كليًا) دينية، أو فلسفية، أو أخلاقية. فذلك التصور للوحدة الاجتماعية يستبعده ويقصيه واقع التعددية المعقولة؛ لم يعد ذلك التصور أحد الإمكانات السياسية بالنسبة إلى أولئك الذين يسلّمون بضوابط الحرية والتسامح لدى المؤسسات الديمقراطية (*PL*, p. 201).

ما يدفع رولز إلى الحرص على بقاء ليبراليته سياسية بامتياز هو بالتحديد ذلك الزعم القائل بأن المجتمعات الديمقراطية مطبوعة حتمًا وأبديًا بنوع من تعددية عقائد شمولية معقولة وإنْ مختلفة ومتضاربة، وبأن الوسيلة الوحيدة لتأمين التوافق على أي واحدة منها من شأنها أن تتمثل بالاستخدام القمعي لسلطة الدولة. فليبرالية رولز السياسية إن هي إلا رفض مباشر للمطالبات الجماعوية بالاجتماع السياسي إذا كانت مفهومة على أنها مجتمع سياسي قائم على أساس عقيدة كهذه.

غير أن هذا يترك مجالًا لنوعين من الخيرات الجماعوية. أولًا، مقبول تمامًا لدى الليبرالي السياسي تحقيق هذه الخيرات على المستوى اللاسياسي:

> تفترض العدالة كإنصاف... أن قيم الاجتماع ليست جوهرية وحسب، بل قابلة للتحقيق، أولًا، في الروابط المختلفة العاكفة على مواصلة حياتها في إطار البنية الأساس، وثانيًا، في تلك الروابط والجمعيات التي تمتد عبر حدود الدول القومية [الدول - الأمم]، مثل الكنائس والجمعيات العلمية (*PL*, p. 146, n.13).

يضاف إلى ذلك، تجسد الليبرالية السياسية رؤية للقيمة الجوهرية لجماعة سياسية مؤسسة تأسيسًا صحيحًا. وذلك لأن السياسة في مثل هذه الجماعة ليست أداتية فقط، ولأن المجتمع ليس مجرد جمعية خاصة ينخرط فيها أفراد قبل اجتماعيين طلبًا لمكاسب شخصية خالصة؛ فأعضاء مثل هذه الجماعة ملزمون بهدف مشترك.

> في المجتمع الحسن التنظيم القائم على مبدأ العدالة كإنصاف يتقاسم المواطنون... هدف ضمان تحلي المؤسسات السياسية والاجتماعية بالعدالة، بتوفير العدل للأشخاص عمومًا، كما يحتاجه المواطنون لأنفسهم ويريده بعضهم لبعض. ليس صحيحًا، إذًا، أن يقال إن المواطنين، بحسب وجهة النظر الليبرالية، ليسوا متوفرين على أهداف أساسية مشتركة. كما ليس صحيحًا أن هدف العدالة السياسية لا يشكل جزءًا مهمًّا من هويتهم اللاموسسية أو الأخلاقية (*PL*, p. 146, n. 13).

وبعبارة أخرى، أي مجتمع عادل هو خير اجتماعي حقيقي - ومن شأن هوية أي شخص بوصفه مواطنًا أن توصف على أنها رابطة تكوينية - إلا أنها هوية قائمة على تصور سياسي محض بدلًا من تصور شمولي لذلك الخير.

جزء كبير من هذه الرؤية للخير المشترك، المتجسدة في أي مجتمع حسن التنظيم، كان مطروحًا سلفًا في نظرية الذي يميز الجماعة السياسية الليبرالية بعنوان «وحدة اجتماعية لوحدات اجتماعية» (*TJ*, p. 520ff/456ff). من هذا المنطلق، يستطيع أعضاء المجتمع أن يشاركوا بأي عدد من الاتحادات الاجتماعية تحت - المجتمعية المختلفة؛ أما بوصفهم أعضاء أحرارًا ومتساوين في الجماعة السياسية التي من خلالها سيمارسون تلك النشاطات، فمن شأنهم أن يستهدفوا الغاية النهائية المشتركة المتمثلة بإقامة مؤسسات عادلة وصونها، وأن يثمّنوا تلك المؤسسات على أنها خير بذاتها. وبالفعل، فإن رولز كان في 1971 سعيدًا برؤية التحقيق العام للعدالة بوصفها «قيمة للاجتماع» - صفة لم تصبح غير ملائمة الآن إلا جراء تعريفه المقيد بعض الشيء لـ «الاجتماع» بوصفه «ترابط مجتمع تستند وحدته إلى تصور شمولي للخير» (*PL*, p. 146).

(العالمية)

تحت هذا العنوان جادل والزر (مدعومًا من منظور مختلف جدًّا يتبناه ماكنتاير) قائلًا إن نظرية العدالة عند رولز مصممة للتطبيق عالميًا [على نحو شامل]، لذلك أخفقت في التعامل مع الطرائق التي تعتمدها ثقافات مختلفة

في تجسيد قيم وممارسات متباينة(17). فقد رأى والزر أن تصور رولز للموارد الاجتماعية التي تطالبها العدالة بتوزيع مبدئي غير متماسك مفهوميًا، لأن التجريد المتعمد للخيرات الرولزية الأولية - مفهومة بوصفها يريدها الشخص، مهما كانت الأشياء الأخرى التي يريدها، والتي يريد منها أكثر لا أقل بصرف النظر عن مخططه الخاص في الحياة - يضمن جعل أي مبادئ توزيعية ملائمة لهذا الشخص وأمثاله تبدو غير قابلة للتطبيق المجدي على الحالات الملموسة التي سنلوذ بنظريته طلبًا للتوجيه بشأنها. كذلك جادل والزر قائلًا إن النزوع العام عند رولز نحو الابتعاد عن المجتمع المحدد الذي هو عضو فيه، كما تجلى الوضع الأصلي، افترض مسبقًا هدف ترسيخ مبادئ توزيع متفوقة فلسفيًا على آراء زملائه المواطنين، فبدا متصرفًا تصرفًا لاديمقراطيًا، إذ أخفق في احترام حقهم في صوغ قوانينهم الخاصة ومكانتهم بوصفهم مخلوقات منتجة للثقافة.

من الممكن مسامحة قراء نظرية على رؤيتهم، أقله، بعض عناصر هذا التفسير لرولز قابلة للتصديق. فبعيدًا تمامًا عن تصور الكتاب للخيرات الأولية، أعلنت فقرته الأخيرة أن رؤية موقعنا في المجتمع من منظور الوضع الأصلي لم تكن إلا رؤيته من وجهة نظر أبدية (*sub specie aeternitatis*) (*TJ*, p. 587/514). وزعمُ الكتاب المبكر (*TJ*, p. 16/15) أن العدالة كإنصاف هي جزء من نظرية اختيار عقلاني ينطوي تحديدًا على نوع من تصور عقلانية البشر وطبيعتهم تصورًا لاتاريخيًا يعترض عليه والزر. أما بالنسبة إلى ليبرالية، فإن العدالة كإنصاف هي التعبير الفكري عن الثقافة السياسية العمومية للديمقراطيات الدستورية، وليست قابلة للتطبيق إلا على المجال السياسي لمثل هذه الديمقراطيات؛ وتُقدِّم النظرية بوصفها مجددة الثقافة والمجال تمامًا كما يرغب والزر (وإن لأسباب مختلفة تمامًا، كما سيقال في ما بعد). بعيدًا عن تمثيل أي محاولة للتعالي على الخصوصية الثقافية، ليس الوضع الأصلي إلا أداة لتمثيل فهم مشترك صريح الخصوصية الثقافية. يضاف إلى ذلك أن تجريدية فكرة رولز عن الخيرات الأولية تبدو أقل إثارة للشك إذا ما فُسرت على أنها عاكسة لإحساسه بأن

(17) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, Inc., 1983).

المعنى الاجتماعي لتصورنا للأشخاص بوصفهم مواطنين هو إحساس نجرده من التزامهم بتصورات شمولية معينة للخير لمصلحة التعامل معهم بوصفهم متساوي الأهلية لتأطير مثل هذه التصورات، ومتابعتها، وإخضاعها لعملية إعادة النظر والمراجعة. وعمل التجريد هذا «ليس مجانيًا من دون سبب: ليس تجريدًا كرمى لعين التجريد. لعله، بالأحرى، نهج لمواصلة النقاش العمومي حين تتعرض تفاهمات مشتركة ذات عمومية أقل للانهيار» (PL, pp. 45-6). ومن منطلقات والزرية، يمكننا النظر إلى الأمر كما لو كان تعبيرًا عن بقاء رولز وفيًّا لاختلافاتنا[18] - كما لو كان والزريًّا أكثر من والزر في حساسيته إزاء الحدود الواقعية لمعانينا الاجتماعية المشتركة في عصر التعددية المعقولة.

(الحياد)

تمثلت أطروحة النقد الجماعوي الأساس المتجلية في كتابات ساندل، وماكنتاير، وتايلر بنوع من الارتياب إزاء العداء الليبرالي للنزعة الكمالية - إزاء الادعاء الذي أطلقه رولز بين آخرين بأن العدالة تشترط ضرورة عزوف الدولة عن التحرك السياسي الذي يستمد تبريره من عناصر تصورات للخير توجه الناس بحق في حيواتهم الخاصة. ويمكن النظر إلى دولة كهذه بوصفها دولة محايدة إزاء جملة تصورات متباينة للخير يتبناها مواطنوها، مع عدم تجنبها الكامل، بالطبع، لجميع أحكام القيمة (لأن المحرض لحيادها هو نوع من الحرص على ضمان الحقوق العائدة لأناس يُنظر إليهم على أنهم أعضاء أحرار ومتساوون في الجماعة السياسية)؛ لذا، فإن الليبراليين المعادين للكمالية يقدّمون الحق على الخير. أما الجماعويون فيجادلون قائلين إن لمثل هذا العداء للنزعة الكمالية عواقب غير مرغوبة إلى حد كبير على صعيد تعرض بعض الممارسات وطرائق الحياة لخطر الانقراض ما لم تبادر الدولة إلى تعزيزها، كما على صعيد كونه جذري التناقض في التمييز بين الحق والخير الذي يعتمد عليه بتهريب مثله الأعلى الخاص للحياة الخيّرة بالنسبة إلى البشر، تحت ستار «الحق»، مخفقًا، إذًا، في بلوغ الحياد الذي يتطلع إليه.

---

(18) Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, p. 313.

ما يعنيه كون هذا النقد للحياد الليبرالي «جماعويًا» جدير بالإيضاح. فتحدي أولوية الحق على الخير، وادعاء اعتماد رولز على تصور أغنى للخير مما قد يبدو من النظرة الأولى، لا يشير بحد ذاته إلى الجماعة بالمطلق، آخر المطاف[19]. وبالمثل، ليس كل من يرى أن من المسموح للدولة، بل وهي مطالبة أخلاقيًا، بالتصرف من منطلق أحكام كمالية في ما يخص ضرورة جعل قيمة أساليب الحياة المفضلة لدى مواطنيها «جماعوية» - ما لم يتجاوز ذلك إلى الادعاء بأن أساليب الحياة «الجماعية» أعلى قيمة من نظيرتها الانعزالية[20]. غير أن هناك نوعًا من الارتباط بين الجماعة والنزعة الكمالية (حتى ذلك النوع من الكمالية الذي يقر بأن حياة الناسك أو الفنان ثمينة، إذًا هي جديرة بدعم وتشجيع من الدولة)، لأن الكمالي يرى أن من المسموح به للجماعة السياسية أن تجترح أحكامًا حول ما سيجعل حيوات أعضائها الأفراد أفضل أو أسوأ وتتصرف بموجبها، في حين أن المعادي للكمالية سيرى أن مثل هذه الأحكام يجب تركها لأعضائها الأفراد، مع اكتفاء الدولة بمجرد توفير إطار حيادي على نحو ملائم يتبنون فيه تلك الأحكام ويطبقونها.

إن تمييز رولز بين تصورَي الخير السياسي والشمولي يمنحه ما يبدو طريقة بالغة القوة للرد على اتهامه بأن ادعاءاته الحيادية وهمية. فهو يقول إن أولوية الحق على الخير تتيح له فرصة استخدام خمس أفكار في نظريته الإجمالية عن العدالة من دون انتهاك نوع الحياد الذي يحرص على بلوغه. منها اثنتان متجسدتان في ما أطلق عليه في نظرية نظريته «الرقيقة» عن الخير - فكرة أن الخيرية عقلانية، وفكرة الخيرات الأولية اللتان تقومان معًا بإضفاء محتوى على التأملات والمداولات في الوضع الأصلي - ولكنهما تتجاوزان ذلك كثيرًا (ما

---

(19) كما يقول ساندل: Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. ix-xi, طريقة ربط العدالة بتصورات الخير هذه «ليست، بكلام دقيق، جماعوية. فلأنها تحيل قضية الحقوق على الأهمية الأخلاقية للأغراض أو الغايات التي تعززها الحقوق، لعل من الأفضل وصفها بالغائية أو (في رطانة الفلسفة السياسية المعاصرة) بالكمالية.

(20) George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), pp. 156-175.

يكشف عن السبب الذي دعا الجماعويين إلى الظن بأن حديثه الأبكر عن نوع من نظرية رقيقة عن الخير أساءت تمثيل الفرضيات المسبقة المعيارية الكاملة لنظريته). ومنها نوع من التمييز بين تصورات قابلة للسماح بها وأخرى غير قابلة لذلك الخير - مع خطر الثانية لأن اعتمادها غير متناسب مع احترام حقوق جميع المواطنين للقيام بالشيء نفسه؛ وتصور للفضائل السياسية - صيغ الحكم والشخصية تلك التي هي جوهرية لإدامة التعاون الاجتماعي المنصف عبر الزمن بين مواطنين يُعدون أحرارًا ومتساوين؛ وتصور لمجتمع حسن التنظيم - الخير الذي يحققه المواطنون عبر صون نظام دستوري عادل. يجادل رولز قائلًا إن استباق افتراض هذه الأفكار عن الخير ينسجم مع مستوى ذي شأن من الحياد بين تصورات الخير لأنها قيم سياسية خالصة منطبقة فقط على مجال السياسة ومستنبطة من موارد متوفرة في الثقافة السياسية العامة؛ وتأكيدها لا يستبق افتراض الالتزام بأي تصور شمولي محدد للخير بل يستند إلى الأساس المشترك بين سلسلة التصورات الشمولية المعقولة التي يعتنقها المواطنون[21].

حقًّا، من المؤكد أن الليبرالية السياسية تجسد على نحو مشروع، بالنسبة إلى رولز، كما سبق لنا أن رأينا، رؤية للجماعة السياسية تكون للأعضاء فيها غايات مشتركة (لا مجرد أداتية): دعم المؤسسات العادلة والتعامل في ما بينهم بعدل. لذا، فإن الليبرالية السياسية تستطيع دعم النظرة الجمهورية الكلاسيكية التي تقول بأن الحفاظ على الحريات الديمقراطية يتطلب مشاركة المواطنين الفعالة في حياة نظامهم الدستوري، مع الإصرار على إنكار مشروعية النظرة الإنسانية المدنية التي تقول بأن المشاركة السياسية هي المحلّ المفضَّل للحياة الخيّرة بالنسبة إلى البشر. وإذا كان نوع من التصور الإنساني المدني للسياسة هو الذي يميل إليه جماعويون مثل ساندل وماكنتاير، فإنهم على صواب إذ يرون أن رولز يستبعده، ولكنهم مخطئون إذا توهموا أنه يفعل ذلك غفلة؛ لعله يصر صراحة، بالأحرى، على رفض مثل هذا التصور القوي بوصفه تهديدًا لحقوق المواطنين في سياق أي تعددية معقولة (*PL*, pp. 205-6).

(21) انظر: Rawls, *Political Liberalism*, Lecture V.

إلا أن رولز يتابع ليقول إن تصوره السياسي الخالص لليبرالية ليس مجرد أحد أساليب الدفاع عن اتساق الحياد الليبرالي، بل هو الأسلوب الشرعي الوحيد لفعل ذلك. أما التمييز بين العقائد السياسية ونظيرتها الشمولية بالذات، ذلك التمييز الذي يمكنه، برأيه، من دحض الانتقاد الجماعوي لحياد العدالة كإنصاف، فهو يكشف أيضًا عن نفاذ ذلك الانتقاد عندما يوجَّه ضد أي صيغة من صيغ الليبرالية المعادية للكمالية التي تخفق في احترام ذلك التمييز. ويمكننا الاهتداء إلى السبب من طريق التنبه إلى وجود معنيين مختلفين اختلافًا مهمًّا تعتمدهما الليبرالية السياسية في ادعاء التحلي بالحياد. للأول علاقة بجوهرها المعادي للكمالية - نظرة رولز السياسية التي تقول بأن على الدولة ألا تتصرف من منطلق أحكام حول الحسنات النسبية لتصورات الخير المتنوعة المعتمدة من مواطنيها. ويرتبط الثاني بشكلها أو نهجها السياسي المحض - نظرة رولز السياسية -، النظرية التي تقول إن أي تبرير لالتزامه الجوهري بمعاداة الدولة للكمالية يجب عليه تجنب التعويل على عناصر أي عقيدة خير شمولية.

وبعد ذلك نستطيع أن نرى النقد الجماعوي كاشفًا الأسلوب الذي اتبعته التبريرات المعيارية (ما قبل كتاب ليبرالية) المعتمدة لدى العقائد الليبرالية لحياد الدولة كانت هي نفسها مستندة إلى التزام متطرف في الانحياز إلى أحد التصورات الشمولية للخير. فتايلر، مثلًا، قال إن تقديم الحق على الخير قام على استباق افتراض نوع من الالتزام بخير الاستقلال الذاتي الأسمى لليبرالية؛ وقال ساندل إن الرؤية الرولزية للسياسة قائمة على تصور ميتافيزيقي للذات مثير جدًّا للجدال. وفي توظيف التمييز بين عقيدتيه السياسية والشمولية لتأكيد حصانته ضد هذا الخط من النقد، يعترف رولز بأن أي صيغة من صيغ المعاداة الليبرالية للكمالية المستندة إلى تصور ليبرالي شمولي للخير ليست عرضة لهذه التهمة وحسب، بل تخاطر بانتهاك ما يشكل بالنسبة إلى رولز المبدأ الليبرالي الأساسي المتمثل بوجوب قصر استخدام السلطة السياسية على أسباب مقبولة لدى مواطنين ملتزمين بطيفٍ من التصورات الشمولية المعقولة. إن من شأن أي صيغة ليبرالية كهذه (صيغة كانط، أو مل، أو دوركين، أو راز، مثلًا) أن تكون مجرد عقيدة حزبية [طائفية] ضيقة أخرى دائبة على التماس إجازة ممارسة سلطة

إجبار مواطنين أحرار ومتساوين بأساليب يتعذر تبريرها لأولئك المواطنين عبر مناشدة عقلهم البشري المشترك.

وإذ يحاول على هذه الشاكلة تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة نفسها، يقوم رولز برفع مستوى الرهانات. فهو يزعم أنه حدد، ونمذج في تنظيره، نوعًا أشد جذرية وأكثر اتساقًا لحياد ليبرالية وصولًا إلى اعتماد معيار لا بد لأي ليبرالية من أن تروز نفسها به[22]. وبهذا، فهو يؤيد الشكل العام لهذا النقد، يوحي بأنه صلب الأساس في ما يخص الأصناف الكثيرة من التنظيرات السياسية الليبرالية، ويدعي أن تصوره السياسي بامتياز لليبرالية، شرط فهمه فهمًا صحيحًا، عصي على مثل هذا النقد.

وفي ما يتعلق بالتهمة الأخرى تحت عنوان الحياد، تلك المعطوفة على الحاجة إلى تحرك كمالي تقوم به الدولة لمنع تلاشي صيغ الحياة الثمينة، فإن الموقف المطروح في ليبرالية يكاد أن يكون أكثر غموضًا من نظيره الوارد في نظرية. ففي الكتاب الأبكر كان رولز واضحًا جدًّا حول أن:

> مبادئ العدالة لا تجيز تمويل الجامعات والمعاهد، أو دور الأوبرا والمسارح، من منطلق أن هذه المؤسسات ثمينة جوهريًا، وأن أولئك الذين ينخرطون فيها يجب دعمهم حتى ولو مقابل ثمن لا يستهان به بالنسبة إلى آخرين لا يحصلون على مكاسب تعويضية (*TJ*, pp. 332/291-292).

أولئك الذين يريدون خيرات عامة مثل المعارض الفنية والمتاحف يستطيعون أن يجتمعوا عبر ممثليهم في الفرع المالي للحكومة للتغلب على عيوب السوق وصولًا إلى مستوى من التموين متناسب مع تفضيلاتهم الإجمالية الحقيقية، غير أن مثل هذه الخيرات يُنظر إليها ببساطة على أنها كماليات لا يجوز تناولها إلا بعد تلبية مطالب العدالة والتغلب على قسرية الإجراءات الضريبية.

يقدم ليبرالية رؤية أكثر تحديدًا حول قيود معادية للكمالية على دعم أنماط

(22) انظر أيضًا: Charles Larmore, «Political Liberalism,» *Political Theory*, vol.18, no. 3 (1990), pp. 339-360.

حياة مكلفة. فقيم الليبرالية السياسية يراد لها ألا تكون ذات أولوية إلا بالنسبة إلى ما يسميه رولز «أساسيات دستورية ومسائل العدالة الأساسية»؛ وهو يعلن أن القضايا التي لا تندرج تحت تلك العناوين لا حاجة لتسويتها عبر الاكتفاء بمناشدة قيم سياسية خالصة.

> إن مسائل سياسية كثيرة، إن لم يكن جلها، لا علاقة لها بتلك القضايا الأساسية، مثل جزء كبير من التشريعات الضريبية والعديد من القوانين الناظمة للملكية؛ وأنظمة حماية البيئة وضبط التلوث، وإقامة حدائق عامة والحفاظ على البراري وأنواع الحيوانات والنباتات؛ واقتطاع أرصدة للمتاحف والفنون (*PL*, p. 214).

من غير الواضح تمامًا كيف نرسم خطًّا فاصلًا بين مثل هذه القضايا الأساسية والقضايا الباقية. فلمّا كانت السلطة السياسية تُمارَس حيثما قامت الدولة بتنفيذ قراراتها، بصرف النظر عما إذا كانت ذات علاقة بأساسيات دستورية أو قضايا العدالة الأساسية (ولو لمجرد أن تنفيذها يتضمن تمويلًا مستمدًّا من فرض الضرائب)، فإن المشكلة الأعمق التي يواجهها رولز هي أن احترامه لحقوق المواطنين يستلزم بوضوح إخضاع جميع ممارسات سلطة الدولة للدراسة من منطلق قيم سياسية خالصة، بما من شأنه أن يعني نوعًا من العودة إلى معاداة الكمالية الأشد والأوسع الواردة في نظرية[23].

أسئلة مفتوحة

قلنا إن رولز بريء من التهم التي وجهها إليه نقاد جماعويون. غير أن النقد الجماعوي للنظرية السياسية الليبرالية، والنظرية الرولزية خصوصًا، كان، كما صرحنا في مقدمتنا، قيمًا ومنتجًا. ولقد أكدنا صواب الادعاء بأن النقد

---

(23) للاطلاع على مناقشة ممتازة لهذه المشكلة، انظر: Steven Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998),

وحول ما يمكن لليبراليين أن يقولوه حول تمويل الدولة للفنون، انظر أيضًا: Ronald Dworkin, «Can a Liberal State Support Art?» in: Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1985), and Harry Brighouse, «Neutrality, Publicity and State Funding of the Arts,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, no. 1 (1995), pp. 35-63.

الجماعوي قد أجبر ليبراليين مثل رولز على الاعتراف بالمدى الذي تبلغه صيغتهم للكيان السياسي في التعويل على مزاعم جوهرية وإشكالية حول أهمية الجماعة، وربما تأكيده. نستطيع الآن أن نلتفت إلى رأينا القائل بأن هذا النقد قد أفرز عددًا من القضايا الحاسمة الباقية من دون حل.

تصور الشخص

بالإجمال، يبدو سليمًا رد رولز على هواجس الجماعويين ذات الصلة بتصور الشخص. فملاحظة أن بعضنا يرى أحيانًا أن هويتنا بالذات مقيدة بعقائد دينية أو أخلاقية خاصة أو بعضويتنا في جماعات محددة، لا تشكل بحد ذاتها سببًا وجيهًا لمبادرة الدولة إلى اعتماد أي سياسات أو خطط محددة. كما لا تتناقض مع مزاعم أن بعض الناس يستطيعون أحيانًا أن يمارسوا قدرتهم على إعادة النظر في تصورهم للخير، وأن لتلك القدرة أهمية أخلاقية تكفي لدفع الدولة إلى إبداء الحرص الملائم على حماية تلك الممارسة وتعزيزها.

غير أن النقد الجماعوي أثار، على الرغم من ذلك، نقطتين مهمتين – ليستا، كلتاهما، متعلقتين بتماسك ذلك النوع من النأي بالنفس عن قيم المرء، النأي الذي تطلبه الليبرالية الرولزية من بعضهم في مجال السياسة، بل بمدى مرغوبية وقابلية تنفيذ مثل هذا الطلب. النقطة الأولى، تتضمن التشكيك بالانشغال الليبرالي الحصري الظاهر بقيمة الاستقلال الذاتي – أي بحسب تعبيرات رولز، بقيمة القدرة على اجتراح تصور للخير، ومراجعته، واتباعه – عبر الإشارة إلى أهمية جوانب أخرى من حياتنا الأخلاقية. حتى حين يقوم ليبراليون مثل رولز بإبراز أن لديهم هم أيضًا مجالًا لارتباطات تأسيسية من نوعيات مختلفة على مستوى ما دون السياسة، فإنهم يظلون ملتزمين بأولوية الاستقلال على مثل هذه الارتباطات حيثما تضاربا. خذوا، مثلًا، تعليم الأطفال الذين يكون آباؤهم وأمهاتهم ملتزمين بمعتقدات دينية محددة من شأن مضمونها أن ينطوي على استخفاف بالاستقلال. هل مهمة الدولة، مع ذلك، هي ضمان تمتع أمثال هؤلاء الأطفال بما هم بحاجة إليه لممارسة قدرتهم على الاستقلال على نحو سليم –

تمتعهم بمعرفة حقوقهم المدنية، وسلسلة نوعيات الحياة الأخرى المتاحة لهم، وما إلى ذلك؟ أم يتعين على الدولة أن تنحني أمام، وتحترم، الأهمية الأخلاقية لتلك القناعات الدينية التي ستنزع، إذا ما تُركت وشأنها، إلى حرمان الأطفال من القدرة الفعالة على المبادرة إلى اختيار الطريقة التي يريدون أن يعيشوا بها حيواتهم بأنفسهم؟[24]

وهذا الصراع لا يلبث أن يزداد تعقيدًا حين يُزعم، كما فعل كيمليكا (1989)، أن سياقًا ثقافيًا مستقرًا هو بحد ذاته شرط لاستقلال الفرد[25]. برأي كيمليكا، كانت المساهمة القيمة للنقد الجماعوي متمثلة بتأكيد أهمية وجود هوية ثقافية مستقرة شرطًا مسبقًا لاستقلال الفرد، ولكن الإطار الرولزي يستطيع استيعاب هذه الرؤيا عبر عدّ البنية الثقافية الضرورة خيرًا أوليًا. وهذا يتمخض عن استنتاج أن الجماعات الثقافية يجب أن تتوفر على تلك الحقوق «الخاصة» اللازمة لحماية مثل هذه البنى الثقافية ورعايتها؛ إلا أن ذلك يؤدي إلى إثارة الأسئلة الصعبة المتعلقة بالتحديد الدقيق لماهية الحقوق اللازمة لهذا الغرض ولكيفية التفكير بتلك الحالات التي يبدو فيها حق الجماعة متضاربًا مع حرية أعضائها الأفراد[26]. بهذا المعنى، تعود الإشكالية الليبرالية المعروفة المرتبطة بالعلاقة بين الفرد والجماعة إلى الانبثاق، ويجري إلباسها ثوبًا «جماعويًا» أو «ثقافويًا» متميزًا عبر هذا الاعتراف بأهمية العوامل الجماعية المتجذرة بالنسبة إلى الاستقلال الفردي بحد ذاته[27].

(24) انظر: Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls,» *Ethics*, vol. 105, no. 3 (1995), pp. 468-496; Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1997), and Harry Brighouse, «Civic Education and Liberal Legitimacy,» *Ethics*, vol. 108, no. 4 (1998), pp. 719-745.

(25) Will Kymlicka, in: *Liberalism, Community, and Culture*.

(26) Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship* (Oxford, UK: Clarendon Press, 1995), and *The Rights of Minority Cultures* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1996).

(27) الرؤى الجماعوية هي الأخرى أغنت الكتابات الجديدة حول التعددية الثقافية كثيرًا. انظر مثلًا: Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), and Joseph Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective,» in: Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1994).

النقطة الثانية التي أثارها النقد الجماعوي وثيقة الارتباط. فمن شأن الاقتراح الليبرالي الذي يقضي، لأغراض سياسية، بوجوب إزاحة المواطنين لالتزاماتهم بتصوراتهم للخير جانبًا - التزامات قد يرونها لا نافذة وحسب، بل ومكوِّنة أيضًا لهويتهم بالذات - أن يبدو منطويًا على قدر إشكالي من انفصام الشخصية. وإذ توضع في خانة نقطة أخلاقية، تتركز المسألة على إن كان للاستقلال من الأهمية فعلًا ما يوجب علينا أن نطالب الناس الذين لا يرونه على هذه الدرجة من الخطورة، بإهمال التزاماتهم الأخلاقية الخاصة عند إقرار مسارات التحرك القويمة للدولة. إلا أن من الممكن أيضًا طرح المسألة على أنها مسألة عملية: فما مدى واقعية الدفاع عن صيغة سياسية تشترط وتفرض قطيعة سياسية بين فهم الناس لأنفسهم على صعيدي الحياة الخاصة والسياسية[28]؟ وهل يمكن، بالفعل، أن نتوقع من الناس ذلك النوع من النأي بالنفس عن التزاماتهم الخاصة الذي تنطوي عليه مثل هذه السياسة؟ برأي رولز، ستبادر جميع العقائد الشمولية المعقولة إلى التشابك في تأكيد صواب الليبرالية السياسية، مستأصلة مثل هذه النزاعات؛ أما إذا كان هذا الخطاب مجسِّدًا، كما سنجادل بعد قليل، فهمًا ملتبسًا لما تعنيه كلمة «المعقولة» فإن المشكلة تبقى.

الفردانية اللااجتماعية

قلنا إن رولز جيد الإدراك لمعنى كون الفرد معتمدًا على النسيج الاجتماعي في فهمه الذاتي أو تصوره لما يجعل الحياة جديرة بالعيش، ولكون الليبرالية السياسية تستطيع استيعاب حشد متنوع من الخيرات الجماعية سياسية ولاسياسية على حد سواء، وإن لديها أسبابًا قوية لإنكار مشروعية دعاوى مثل هذه الخيرات حين تستبق افتراض قابلية تطبيق عقائد شمولية على/ في المجال السياسي. غير أن مشكلة معينة تبقى؛ فرولز لا يأتي على ذكر المدى الذي تبلغه رؤيته للسياسة في التعويل على مقدمة خفية إضافية. صحيح أن العدالة

(28) مصطلح «القطيعة» مأخوذ من: Ronald Dworkin, «Foundations of Liberal Equality,» in: Stephen Darwall, ed., *Equal Freedom* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995), pp. 190-306, من أجل تطوير ليبرالية توفر «استمرارية» بين آراء الناس الأخلاقية والسياسية.

كإنصاف نظرية عن الأسلوب الذي يجب على الدولة اعتماده في التعامل مع مواطنيها، إلا أنها تهدف إلى تبرير مثل هذه الصيغ من سلوك الدولة بوساطة قدرات يتوفر عليها الأفراد بوصفهم أشخاصًا ببساطة. وهكذا فإنه يترك فجوة لا يستهان بها بين الأشخاص والمواطنين - بين جميع أولئك البشر المتوفرين على قابلية اجتراح، ومراجعة، ومتابعة أحد تصورات الخير وقابلية الإحساس بالعدالة - وتلك الفئة الفرعية منهم الذين هم مواطنون زملاء ويستطيعون لذلك المطالبة شرعًا بحقوق مدنية وبحصة منصفة من موارد المجتمع. لذا، فإن الليبرالية الرولزية تبدو دائبة على تسويق معيار معين فوق هاتين القابليتين المجردتين وقبلهما في تحديد من يمكن عده عضوًا في الجماعة السياسية وفي رسم الحدود بين مثل هذه الجماعات؛ ومن الصعب رؤية مدى قدرة معيار كهذا على تجنب تجسيد دعوى خصوصية حول الجماعة والعامّة، دعوى تبعد رولز عن المقدمات الفردانية التي يزعم التعويل عليها(29).

هذا يطرح الأمر بوصفه مسألة تبرير - ما الذي يبرر الرأي الذي يقول بحصر تطبيق حقوق المواطنة الليبرالية وواجباتها على أولئك الأشخاص المحددين الحائزين للقابليات التي يثمنها الليبراليون الرولزيون؟ إلا أن من الممكن أيضًا أن يُعطى بعدًا سوسيولوجيًّا، بوصفه أمرًا يخص موارد التضامن الاجتماعي. فما هي جملة الشروط التجريبية واجبة التوفر إذا كان الناس سيقرون بأن زملاءهم المواطنين لهم حقوق مواطنة، ولا سيّما حين تكون هذه منطوية على مطالب توزيعية متضمنة، إذًا، واجبات شاقة؟ يعيدنا هذا إلى فكرتي العضوية والمشاركة اللتين تُعدان، نموذجيًّا، جماعويتين أكثر منهما ليبراليتين. فما قد يكون مطلوبًا لترسيخ ذلك الإحساس بالتضامن والتماهي مع آخرين محددين والذي تعول عليه حتى العدالة كإنصاف هو نوع من الإحساس بما هو مشترك من هوية، وتاريخ، وثقافة، ومن غير الممكن الحفاظ على هذا وإدامته إلا إذا كان جميع المواطنين يعدون أنفسهم مشاركين في ممارسة أو جملة ممارسات مشتركة تتجاوز مجرد التحلي بالعدل لدى تعامل بعضهم مع بعضهم الآخر. حتى أولئك

---

(29) انظر: Sam Black, «Individualism at an Impasse,» *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 21, no. 3 (1991), pp. 347-377.

الذين يسلّمون بالتصور الرولزي للمواطن مشاركًا حرًّا ومتساويًا في مشروع سياسي مشترك يجب أن يعلموا كيف ولماذا تقع علينا واجبات خاصة تجاه زملائنا المواطنين، وما هي نوعيات الحياة الجماعية - إنشاد النشيد الوطني، مشاهدة البرامج التلفزيونية نفسها، المشاركة في المداولات السياسية الجماعية - المطلوبة كي يبقى مجتمع قائم على أساس احترام الفرد متماسكًا[30].

(العالمية)

رأينا من قبل أن دفاع رولز عن ليبرالية سياسية نقية قادر على إضعاف الاتهام الجماعوي المتمثل بأن العدالة كإنصاف تحلم بنوع من التصور العالمي أو العابر للثقافات للعدالة ومتطلباتها. وبالفعل، فإن مسعى رولز لحصر نفسه في تنظيره بعناصر مستمدة من الثقافة السياسية السائدة يوفر إمكان تقديم عمله على أنه أكثر والزرية من كتابات والزر، أكثر تنبهًا إلى مدى سرعة نفاد «المعاني الاجتماعية» التي يتقاسمها مواطنو الأنظمة الديمقراطية. لكن هذه الطريقة في تقديم موقفه يمكنها، على الرغم من أنها منوِّرة، أن تعزز إساءة فهم دوافع رولز للتحول نحو الثقافة السياسية العامة.

ليست الليبرالية السياسية الرولزية والزرية على الإطلاق، إذا كان ذلك يعني الالتزام بفكرة أن العدالة هي مَفْصلة معان مشتركة مهما كانت. لعل العكس هو الصحيح: فاحترام قابلية التبرير العامة الذي يحرك تحول رولز نحو موارد الثقافة السياسية العامة مدفوع بالتزامه القَبْلي بتصور الشخص (حرًّا ومتساويًا) الذي يدعي أنه يجده هناك - أكثر تحديدًا، بإيمانه بأن سلطة الدولة القسرية الممارسة باسم التزامات قيمة غير مبررة بنظر المواطنين تنتهك حرية أولئك المواطنين. وهكذا، فإن الليبرالية الرولزية خارجة من رحم نوع من الالتزام المعياري بالتصور الليبرالي للشخص بدلًا من أي أفكار عن العدالة يمكن أن تكون متوفرة في الثقافة السياسية العامة. أما أن يكون رولز قد بدا لبعضهم كما

(30) انظر: David Miller, *On Nationality* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1995), and Will Kymlicka, «Social Unity in a Liberal State,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, no. 1 (1996), pp. 105-136.

لو كان عاكفًا فقط على مفصلة أفكار يمكن العثور عليها في الثقافة السياسية العامة لأنظمة الحكم الديمقراطية فناجم عن الدور المزدوج الذي يضطلع به هذا التصور الليبرالي للمواطن. من جهة أولى، هذا هو ما يدفعه - عبر مثل الشرعية الأعلى لدى الليبرالية - إلى التماس القابلية العامة للتبرير في المقام الأول. ومن الجهة الثانية، يشكل أيضًا جزءًا من الثقافة السياسية العامة التي من الواضح أنه يحصر نفسه بها لدى البحث عن تصور قابل، بالفعل، للتبرير أمام الملأ. وتأكيد هذا الدور الثاني يكاد يوحي بأن النظرية أكثر اتصافًا بالصفة النسبية مما هي في واقع الحال.

يضاف إلى ذلك، ثمة غموض حاسم يلف معنى عبارة «القابلية العامة للتبرير». إذ يتوقف الأمر، من ناحية، على ما هو متوفر في الثقافة السياسية العامة: «لأن التبرير موجه إلى آخرين، فإنه ينبثق مما يُتبنّى، أو يمكن أن يُتبنّى، على نحو مشترك». لذا، فإننا ننطلق من أفكار أساسية مشتركة كامنة في عمق الثقافة السياسية العامة أملًا في توظيفها لاستنباط تصور سياسي مؤهل للفوز بتوافق حر ومعلل في الحكم... (*PL*, pp. 100-1). غير أن لدى رولز أيضًا، من الناحية الأخرى، رأيًا جوهريًا حول ما هو قابل وما ليس قابلًا للتبرير عموميًا مما ينبثق مباشرة من مقولة «المعقول» عنده - من فهمه لأهمية التعددية المعقولة بالنسبة إلى أولئك الذين يرون المجتمع، انسجامًا مع متطلبات المعقولية، مشروع تعاون منصف بين مواطنين أحرار ومتساوين. ولكن «المعقول» ما إن يحتل مركز خشبة المسرح حتى يصبح في غنى عن الارتداد إلى الخلف بوساطة الثقافة السياسية العامة كي يحسم ما هو قابل للتبرير عموميًا. «ما يمكنه أن يشكل أساسًا للتبرير» سيُفهم عندئذ على أنه يعني «ما لدى الناس المعقولين من مشترك»، ويُحدَّد عبر عواقب أعباء الحكم لمصلحة أولئك الذين يرون المجتمع مشروعًا منصفًا للتعاون بين مواطنين أحرار ومتساوين، لا عبر تأويلٍ ما للثقافة السياسية العامة. إذا اكتشفنا، مثلًا، أن الثقافة السياسية العامة مشتملة على توافق ضمني حول الأهمية الطاغية لهذا العنصر أو ذاك من عناصر عقيدة شمولية معينة (مثل منافاة الإجهاض للأخلاق)، فإن ذلك لن يؤدي، بنظر رولز، إلى جعل انخراط الدولة في تحرك معطوف على حقيقة تلك النظرة انخراطًا

معقولًا، لأن المواطنين (حاضرًا ومستقبلًا) قد يبقون مختلفين اختلافًا معقولًا حول المسألة. في حين لو اكتشفنا أن الثقافة السياسية العامة غير مجسِّدة لأي التزام ضمني بتصور للمواطنين بوصفهم أحرارًا ومتساوين، لما أدى ذلك إلى جعل مثل ذلك التصور أقل اتصافًا بالمعقولية، ولما تمكن أي مواطن، على نحو معقول، من رفض القبول بالقيود التي يفرضها على التحرك المشروع للدولة.

انطلاقًا من مقولة «المعقول» لدى رولز، يبدو أن الوزن الذي يريد إضفاءه عليها يوحي بأنه من بين المعاني الثلاثة التي من خلالها يرى نظريته سياسية خالصة – اهتمامها بالبنية الأساس للمجتمع، وقابليتها للتقديم على نحو مستقل عن أي عقائد شمولية محددة، وكونها مطوَّرة من منطلق أفكار أساسية كامنة في عمق الثقافة السياسية العامة لأي مجتمع ديمقراطي (*PL*, p. 223) – إن المعنى الأخير زائد كليًّا وغير ضروري على الإطلاق. وإذا كان هذا صحيحًا، فإن رولز أقل والزرية مما قد يبدو على صعيد عدم كونه ملزمًا منهجيًا بحصر نظرية العدالة عنده بالأفكار المتوفرة في إطار الثقافة السياسية العامة. وهذا يعني أن العدالة كإنصاف، حتى إذا فُهمت كما لو كانت أحد أصناف الليبرالية السياسية، تستمر في احتضان فهم للذات وحزمة تطلعات ربما أقل تحديدًا ثقافيًّا، وربما أكثر كونية وشمولًا مما قد يبدو مستعدًّا للاعتراف به أحيانًا. وما إذا كنا نرى مثل هذا الطموح ضعفًا أو قوة في نظرية سياسية معينة سيعتمد عندئذ على تقويمنا لمدى قوة الحجج (481) الوالزرية والماكنتايرية حول كونها منبوذة ومتهافتة. واشتغال رولز بفكرة الليبرالية السياسية لا تجيز له (أو لنا)، آخر المطاف، تجنب التصدي، رأسيًّا ومواجهة، لتلك المسألة.

(الحياد)

لقد لاحظنا سلفًا عددًا من المشكلات في رد رولز على القلق الجماعوي (والكمالي على نحو أعم) من احتمال تعرض دول ليبرالية معادية للنزعة الكمالية لانطفاء صيغ ثمينة للحياة. فتقييده مدى أولوية القيم السياسية على نظيرتها اللاسياسية بالأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية يمكنه، من حيث المبدأ، من السماح بأنواع من التصرفات الرسمية للدولة كان قد شطبها،

إلا أن هذا الموقف المعدل لا يلبث، بدوره، أن يطرح أسئلة جديدة مربكة. وهنا يكون تركيزنا على الخط الثاني من هذا العنوان، الخط المتعلق باتساق ادعاء رولز للحياد.

لقد رأينا أن رده يعتمد على التمييز الذي يعتمده بين العقائد السياسية ونظيرتها الشمولية، على قدرته على الدفاع عن قيم الليبرالية السياسية من دون الاتكاء على أي عناصر عائدة إلى أي تصور ليبرالي شمولي للخير. ولأداء هذا الطقس القائم على نكران الذات، يتعين على رولز أن يجد طريقة للرد على أولئك المرشحين لرفض قيم الليبرالية السياسية، أو لتحديد وزن لتلك القيم يكون أقل من وزن عناصر أخرى في عقائدهم الشمولية، من دون انتقاد تلك القيم بوصفها زائفة. وهو يهدف إلى بلوغ هذا عبر اتهام أمثال هؤلاء المنتقدين باللامعقولية: يستحضرون عناصر عقيدة شمولية من شأن مواطنين آخرين أن يعارضوها على نحو معقول فيبادرون من دون وجه إنصاف إلى استخدام السلطات القسرية للدولة. لعل السؤال المفتوح الأكثر أساسية الذي لا يزال معلقًا على رد رولز على الجماعويين هو: ما الذي يجسده ويعنيه بدقة مفهومه الخاص للمعقول؟

إن المصطلح بحد ذاته يوحي بقوة أنه يشير إلى قيد إبستيمولوجي أو معرفي خالص على التفكير التقويمي. ويتعزز هذا الإيحاء بالطريقة التي يعتمدها رولز لغرس المفهوم في نوع من الاعتراف بأعباء الحكم [أعباء إصدار الأحكام] - مصادر الاختلاف التي تنسجم مع المعقولية الكاملة لجميع الأطراف ذات العلاقة. غير أن رد رولز على ناقده الشمولي يبدو، على أساس تفسير كهذا، بالغ القوة وبالغ الضعف في الوقت عينه. بالغ القوة، لأن من شأن تطبيق أعباء الحكم على جميع ممارسات العقل البشري في ما يخص قضايا أخلاقية وسياسية أساسية أن يجعلها واجبة التطبيق على أحكام ذات علاقة بأمور سياسية خالصة تمامًا، مثل تطبيقها على أحكام ذات علاقة بشؤون شمولية، ما يضفي صفة اللاشرعية على فرض الشخص ولو تصورًا ليبراليًا سياسيًا محضًا على زملائه المواطنين. وبالغ الضعف، لأن أعباء الحكم لا تنطوي إلا على احتمال كون

(وربما كثيرًا كون) ذلك الاختلاف حول تصورات الخير معقولًا؛ فهذه الأعباء لا تُظهر ولا تستطيع أن تُظهر أن الأمر حتمي. ولطرح الفكرة على نحو مفرط التجريد نقول: حيثما يكون الاختلاف المعقول ممكنًا، يكون الاتفاق معقولًا. وإذا ما بُنيَ (بصرف النظر عن الصعوبة) اتفاق معقول على أساس أحد عناصر عقيدة شمولية معينة، فما الذي سيمنع الدولة، أي دولة، من اعتماد سياسات وخطط يمكن تبريرها بالإحالة على ذلك الاتفاق؟

غير أن هذه القراءة الإبستيمولوجية لأعباء الحكم، و«المعقول» كذلك، تخطئ، في الواقع، قراءة نوايا رولز. فحين يقوم الرجل بطرح مفهوم «المعقول»، يحدد أن لهذا المفهوم وجهين أساسيين بوصفه فضيلة لأشخاص. وما الوجه الثاني إلا نوع من الاستعداد للاعتراف والتسليم بجملة عواقب أعباء الحكم؛ أما الوجه الأول فيُشرح قبل اطلاعنا على تلك الأعباء، وهو يزودنا بالمنطلقات التي يتعين علينا اعتمادها في تفسير أهميتها:

> إن الأشخاص معقولون من ناحية أساس واحدة، حين يكونون، إضافة إلى أنهم متساوون، مستعدين لاقتراح مبادئ ومعايير بوصفها شروط تعاون، وللالتزام بها طوعًا، مع ضمان قيام الآخرين بالشيء نفسه... فالمعقول هو عنصر في فكرة المجتمع بوصفه منظومة تعاون منصف... الأشخاص المعقولون... يرغبون في عالم اجتماعي، ولأجله بذاته، يستطيعون فيه بوصفهم أحرارًا ومتساوين أن يتعاونوا مع آخرين وفق شروط يستطيع الجميع قبولها (*PL*, pp. 49-50).

لا يستطيع أحد، إذًا، حسب فهم رولز للمصطلح، أن يكون معقولًا ما لم يسلّم بتصور الشخص والمجتمع الذي هو النواة غير القابلة للاختزال إلى الليبرالية السياسية. كتب رولز يقول:

> لاحظوا هنا أن كون المرء معقولًا ليس فكرة إبستيمولوجية (على الرغم من انطوائها على عناصر إبستيمولوجية). هو بالأحرى جزء من مثل أعلى سياسي للمواطنة الديمقراطية التي تتضمن فكرة العقل العمومي. ومحتوى هذا المثل الأعلى يضم، في ما يضم، ما يمكن لمواطنين أحرار ومتساوين

أن يشترطوه، بعضهم على بعضهم الآخر، في ما يخص آراءهم الشمولية المعقولة (*PL*, p. 62).

لا يُبرز مفهوم «المعقول» جملة القيود والضوابط المعرفية التي يجب احترامها تحت مظلة اللاعقلانية أو الجهل بوقائع غير ملتبسة؛ لعله يساهم، بالأحرى، في تعيين الضوابط الأخلاقية التي تقرر جزئيًا معنى الارتقاء إلى مستوى الواجبات والالتزامات التي تفرضها المشاركة في نظام تعاون اجتماعي منصف قائم على أساس الاحترام المتبادل. لذا، فإن أيًا من خطّي الخطاب المذكورين من قبل لا يمكن أن يكون نافذًا: لأن ما ينجم عن التعريف مفاده أنه لا يمكن ببساطة أن يكون ثمة أي اختلاف معقول حول قيم سياسية أو أي توافق معقول حول عناصر من عقائد شمولية. أما مناعة رولز ضد هذين الخطابين فمستندة إلى مناورة تتركه عرضة لنقد آخر، أكثر جذرية وعمقًا. فتهمة الاتصاف بـ «اللامعقولية» هي رد رولز على جميع أولئك الذين تكون عقائدهم الشمولية غير مؤيدة لرؤيته إلى المجتمع السياسي بوصفه نظام تعاون منصف بين مواطنين أحرار ومتساوين، أو مؤيدة لها بطريقة قد توفر الإمكان لاحتمال قيام عناصر لاسياسية من تلك العقيدة الشمولية، في حالات الصراع، بالاستيلاء على الأولوية. أما الآن فيبدو أن الاعتراف بأعباء الحكم لن يتمخض إلا عن النوع السليم من الاحترام لقيم الليبرالية السياسية إذا كانت عقيدة المرء الشمولية متبنية رأيًا يقول إن المجتمع السياسي ليس إلا نظام تعاون اجتماعي كهذا. باختصار، يبقى رده كلي المداورة. إذ عبر تعريف «المعقول»، مشتملًا على نوع من الالتزام برؤية ليبرالية سياسيًا للمجتمع، يعرف رولز كل من يسائل أو يرفض تلك الرؤية بأنه «غير معقول»، إلا أنه لا يقدم أي سبب مستقل للقبول بتعريف مدفوع أخلاقيًا بريء من اللبس.

يبدو رولز في مواضع معينة معترفًا حتى بأنه مفتقر إلى أي موارد لاشمولية للرد على أولئك الذين يشككون بتصوره الليبرالي لحدود الفعل السياسي الملائمة. فلدى مناقشة مؤمن بالدين مصرّ، مثلًا، على أن عقيدته الشمولية (أي أن الخلاص الديني لشعب كامل يعتمد على امتثاله لفهمه لمشيئة السماء) بالغة الأساسية بما يبرر الصراع الأهلي، يعلن رولز قائلًا: «قد لا نكون متوفرين إلا

على خيار إنكار هذا أو الإيحاء بمعنى إنكاره...» (PL, p. 152). يواصل رولز تجنب إعلان عدم حاجة الليبرالي السياسي إلا إلى التأكيد الصريح لحقيقة أن مثل هذا المؤمن مخطئ حين ينكر وجود التعددية لا أن عقيدته الشمولية زائفة.

مهما يكن:

> بطبيعة الحال، لسنا مؤمنين بالعقيدة التي يؤكدها المؤمنون هنا، وهذا واضح في ما نفعله. حتى إذا لم نبادر، مثلًا، إلى تبني صيغة ما من صيغ عقيدة الإيمان الديني الحر المؤيدة لحرية الضمير المتساوية، فإن تصرفاتنا تعني ضمنًا، على أي حال، أننا نؤمن بأن الحرص على الخلاص لا يتطلب أي شيء متضارب مع تلك الحرية. ومع ذلك، لا نطرح من نظرتنا الشمولية ما هو أكثر مما نعتقد أنه مطلوب أو مفيد طرحه بالنسبة إلى الهدف السياسي المتمثل بالإجماع (PL, p. 153).

عمليًا، يقر رولز هنا بأن أحدًا ممن يؤمنون بمثل هذه العقيدة الدينية لن يقيم للأمر الوزن الذي يقيمه لواقع التعددية المعقولة. لذا، فإن تأكيده السياسي الخالص، كما يبدو، لذلك الواقع يشير إلى إنكار ضمني لحقيقة تلك العقيدة. ويوحي تحليله الخاص بأن أهمية التعددية المعقولة لا يمكن حسمها بمعزل عن التزاماتنا الشمولية. ينطوي هذا التحليل على معنى أن أعباء الحكم لا تؤسس لأي نقطة ارتكاز خالية من القيمة، أو حتى سياسية خالصة، على قاعدة عقائد شمولية من شأنها أن تتضارب مع الحدود التي يفرضها رولز على العقل العمومي. وهذا يعني أن ما يجعل الليبرالية السياسية، أقله بنظر رولز، على هذا المستوى الرفيع من التميز والجاذبية - ادعاؤها أنها مدت مبدأ التسامح إلى الفلسفة نفسها، وأنها اكتشفت طريقة للدفاع عن المعاداة السياسية للنزعة الكمالية من دون استثارة أحكام قيمة خلافية ملتبسة حول الجدارة النسبية للعقائد الشمولية المتنافسة - لا يلبث أن يختفي. لم يعد ثمة، باختصار، أي فرق بين الليبرالية السياسية من ناحية، وجملة الليبراليات الشمولية التي دأبت على شجبها بوصفها فئوية ضيقة، من ناحية أخرى - ليس ثمة أي صيغة ليبرالية معادية للكمالية لا تكون قائمة على أساس رؤية شمولية وإشكالية مثيرة للجدل لرفاه البشر وسعادتهم.

يمكن النظر بطرائق مختلفة إلى كون رولز يطرد اشتراطيًّا وينفي - إلى مجال «غير المعقول» أولئك الذين تتضارب عقائدهم الشمولية مع المبادئ السياسية الليبرالية. فمن شأن أي قراءة متعاطفة أن ترى الأمر اعترافًا حتميًّا بالحدود التبريرية التي يتعين على أي فلسفة سياسية أن تسلّم بها آخر المطاف. ونظرًا إلى عدم تجانس العقائد التي يتعين على الكيانات السياسية أن تنتظم حولها، لا معنى للحلم بأساس مشترك بينها جميعًا، ولا بد من تهنئة رولز على قيامه بتوفير مثل هذه الرواية الصريحة كاملة، المفصلة لقصة جملة المقدمات التي هي من النوعية التي يتعذر تجنبها على أي منظّرٍ يسعى لتبرير هذا النظام السياسي أو ذاك. غير أن من غير القابل للإنكار من دون أدنى شك، حتى وفق هذا التفسير، ومهما كان رأي المرء بالعلاقة بين النقد الجماعوي من جهة، وتطور عمل رولز وكتاباته بين نظرية وليبرالية من جهة أخرى، أن النقاد الجماعويين ساهموا في إجبار تلك المقدمات والفرضيات على الخروج إلى العلن.

الفصل الرابع عشر

رولز والحركة النسوية[1]

مارتا ك. نوسباوم

لأن كتابات جون رولز تتمتع بهذا القدر الكبير من الأهمية الأساس، دأب ناشطو وناشطات الحركة النسوية على إمعان النظر فيها غربلة ونخلًا بعناية استثنائية، ووجهوا عددًا كبيرًا من الانتقادات. ورولز نفسه بات عميق الاهتمام بهذه الانتقادات - إذ بادر أحيانًا إلى إعادة النظر بنظريته عبر الردّ. عمومًا، هو يواصل الإصرار على أن مختلف الاعتراضات النسوية لا تؤدي إلى شل مقاربة ليبرالية لنظرية العدالة: فالنظريات الليبرالية أقدر على تهدئة الهواجس النسوية من أي نظريات أخرى. كما ليست نظريته الليبرالية الخاصة، باعتقاده، هزيلة أو ناقصة: هو يبدي شكوكًا في قدرة أحد على إظهار أن العدالة كإنصاف مفتقرة إلى الموارد اللازمة لمعالجة جملة المشكلات التي تثيرها حركة النساء[2]. إلا أنه يسلّم بأن على النظريات الليبرالية عن العدالة أن تنجز فيضًا هائلًا من المهمات إذا أرادت أن تفي بهذا الوعد، ولا سيّما في ميدان عدالة العائلة.

(1) أعرب عن امتناني لكل من: Kate Abramson, Marcia Baron, David Estlund, Chad Flanders, Samuel Freeman, Marilyn Friedman, Marcia Homiak, Eva Kittay, Thomas Lynn, Susan Okin, David Strauss, and Cass Sunstein، على تعليقاتهم المفيدة على مسوّدة سابقة. وكان بودي لولا ضيق المجال أن أرد على جميع نقاطهم.

(2) John Rawls: «The Idea of Public Reason Revisited,» *University of Chicago Law Review,* vol. 64 (Summer 1997), pp. 765-807, and 775, n. 28 and *Collected Papers* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999), pp. 573-615.

> باستثناء جون ستيورات مل العظيم، ما زال خطأ خطير واحد للكتّاب في الخط الليبرالي متمثلًا بأن أحدًا لم يبادر، حتى وقت قريب، إلى مناقشة المسألتين الملحتين: عدالة الأسرة والعدالة المتساوية للنساء، وكيفية تحقيقهما. واحتجاجات سوزان أوكين (Susan Okin) على الوضع في كتاب **العدالة والجنوسة والعائلة** (*Justice, Gender and the family*) لا يمكن إنكارها. وعلى الكتّاب الليبراليين الذين هم من الرجال أن يسارعوا، بكل ما يستطيعون استنفاره من لباقة وكياسة، إلى الانحناء أمام شكواها من دون أي اعتراض[3]. (مخطوطة، 1994)

من نواحٍ كثيرة، وإن لم يكن، ربما، من جميع النواحي، يكون رولز على صواب حين يقول إن نظريته خصوصًا من ناحية، ونظريات العدالة الليبرالية على نحو أعم من ناحية ثانية، تقدمان ردودًا قوية على هواجس نسوية. سيتركز هدفي على إلقاء الضوء على مدى أهمية الانتقادات التي تناولت كتاباته من وجهة نظر نسوية؛ وعلى إظهار أن بعضها مستند إلى ألوان من سوء الفهم وأخرى قابلة لأن تعالج، أو قد عولجت، في إطار نظريته؛ وعلى الإشارة إلى عدد من المشكلات التي تبدو منتظرة لحلول مرجوة.

I. الرعاية، العاطفة، والعلاقة

لقد ظل أحد أهم مجالات العمل الفلسفي النسوي متمثلًا بالدفاع عن العاطفة والعلاقة بوصفهما عنصرين مهمين في كل من الحياة الأخلاقية ونظيرتها السياسية على حد سواء. وثمة نسويون مهجوسون بهذين الهمّين دأبوا على مقاربة عدد من الانتقادات لعمل رولز.

أ. إلتماس التوازن الفكري

من المهمّ جدًّا تمييز رواية رولز عن المحاكمة التي يلوذ بها أولئك الذين يلتمسون نوعًا من التوازن الفكري حول استنباط تصور سياسي من صيغتي المحاكمة المتمايزتين المستخدمتين في إطار تصوره الخاص (محاكمة

(3) مخطوطة غير منشورة، عام 1994، مقتبسة بإذن.

الأطراف في الوضع الأصلي من ناحية، ومحاكمة المواطنين في المجتمع الحسن التنظيم من ناحية ثانية؛ (PL, p. 28). فأولئك الذين يحاولون الاهتداء إلى التوازن الفكري (حالة تكون فيها أحكامنا المدروسة ومبادئنا معدلة على نحو متناغم) يحتلون، كما قال رولز مؤخرًا، «وجهة نظرنا أنت وأنا»[4] (e.g. PL, p. 28). ووجهة النظر هذه إن هي إلا وجهة نظر ننطلق منها لاستقبال، وأحيانًا تركيب، ومن ثم تقويم بمعيار أحكامنا المدروسة جملة متنوعة من نظريات العدالة المتمايزة، بما فيها العدالة كإنصاف. إذا كنا ساعين من أجل التوصل إلى توازن فكري ضيق، فإننا لن نشمل سوى تلك التصورات السياسية البادية قريبة من أحكامنا المدروسة؛ أما إذا كنا راغبين في الحصول على توازن فكري عريض ورحب، فسوف نبادر إلى مناشدة «جميع الأوصاف الممكنة التي يمكن للمرء أن يوائمها على نحو معقول مع أحكامه جنبًا إلى جنب مع سائر الحجج الفلسفية ذات العلاقة المؤيدة لها» بما يؤدي إلى «احتمال تعرض أو عدم تعرض إحساس شخص معين بالعدالة إلى نوع من التحول الجذري»[5]. من المهم، بعد ذلك، ألا تغرق رواية قصة «أحكامنا المدروسة» وقصة محاكمتنا ونحن نقوّم جميع التصورات المختلفة في فرضيات مستمدة من مقاربة كانطية أو رولزية بالتحديد للعقلانية الأخلاقية.

ثمة باحثون نسويون يؤمنون بأن رولز لم يول هذه القضية المهمة ما يكفي من الاهتمام. من الواضح أننا، حين نباشر عملية المعاينة والتقصي، بحاجة إلى روايةٍ ما عن الأحكام التي ينبغي عدها أجدر بالثقة من غيرها، «تلك الأحكام التي يُرجَّح أن تظهر فيها قدراتنا الأخلاقية من دون تشويه» (TJ, p. 47/42). ومع ذلك، فإن رواية رولز تحضنا على إهمال أي أحكام «متخذة بتردد» وتلك «المبرمة ونحن في حالة انزعاج أو رعب، أو في وضع يمكننا من الكسب بطريقة أو أخرى» (TJ, p. 47/42). من المؤكد أن استبعاد أحكام متخذة ونحن مرشحون

---

(4) John Rawls: *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 28; Cited in Text as *PL*.

(5) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 49, and *A Theory of Justice*, Revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 43.

للكسب، تصرف صحيح. غير أن هيلد (Held) ونوسباوم (Nussbaum) يوحيان بأن من شأن أي انتقاص أكثر تعميمًا من أحكام ذات أساس عاطفي (إذا كان هذا ما يعنيه رولز بالفعل) ألا يكون ملائمًا، نتيجة تحامل كانطي على العاطفة كان يجب عدم تمكينه من التسلل إلى «وجهة نظرنا أنت وأنا»[6] والانتشار فيها. كان من شأن مثل هذا الانحياز المتحامل أن يكون قد تبدد بفعل النظر في أطروحات نسوية تبين أن العواطف أدوات ذكية وحصيفة لدراسة الواقع.

والآن، بكل صراحة، لا نريد أن نُدخل أيًا من العواطف أو كلها في العملية. وإذا رأينا أن العواطف ذكية، فإن هذا لا يعني سوى أن من الضروري معاينتها بالطريقة التي تعاين بها المعتقدات، من منطلق أن بعضها أكثر جدارة بالتعويل من بعضها الآخر. والقيام بذلك بطريقة منصفة لسائر التصورات السياسية الرئيسة أمر بالغ الصعوبة: إلا أن من المؤكد أننا، ولا سيّما كي نكون منصفين مع الأكثر جذرية من هذه التصورات، سنكون، أحيانًا، بحاجة لالتماس مشورة مشاعر السخط والحب العنيفين التي يمكنها أن تشكل عناصر أساسية في اجتراح نقد جذري لمؤسسات ظالمة. لا بد من الإقرار بأن العواطف تكرر اختزان أحكام هي ثمار ظروف خلفية ظالمة[7]. ثمة أنماط برمّتها من العواطف مثل الحسد، كما يجادل رولز عن صواب، مع، ربما، الكره، والغيرة، والسخط[8]، لا تبدو ملائمة لأي عملية تأمل سياسي لأنها مستندة إلى أسباب لا يمكن الدفاع عنها عموميًا. بالمقابل، ثمة عواطف كثيرة - أشكال من الحب، ومن الرأفة، ومن الغضب، ومن الخوف - من شأنها، مبدئيًا، أن تكون ملائمة تمامًا ومنوّرة. سنكون بحاجة لأن نسأل في كل حالة عما إذا كانت العاطفة المعنية مستندة إلى أحكام صحيحة أم زائفة؛ ونكون بهذا ملزمين بإزاحة أشكال

---

(6) انظر: Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); Martha C. Nussbaum, «Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory,» in: Martha C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford University Press, 1990), pp. 168-194.

(7) Martha C. Nussbaum, *Sex and Social Justice* (New York: Oxford University Press, 1999).

(8) انظر: Martha Nussbaum, «Secret Sewers of Vice': Disgust, Bodies, and the Law,» in: S. Bandes, ed., *The Passions of Justice* (New York: New York University Press, 2000).

الغضب المستندة إلى معتقدات باطلة عن العرق والجنس جانبًا. حتى الحب سيثبت أنه إشكالي، وإن بقي دليلًا يتعذر الاستغناء عنه حين نرغب بصدق في التفكير بالعائلة وبمساهمتها في أي مجتمع عادل: فمحبتنا لروابطنا القائمة قد تسلط الضوء على الحاجة إلى إحداث تغيير جذري في أحيان كثيرة، ولكنها قد تعمينا أيضًا عن مثل هذه الحاجة. غير أن صعوبة حسم مسألة ألوان الشغف الجديرة بالثقة ليست أكبر، وجزء من، صعوبة حسم مسألة جملة المعتقدات والأحكام الجديرة بالثقة عمومًا. وحذف جميع العواطف ليس مخرجًا وتذليلًا لهذه الصعوبة، شأنه شأن حذف جميع الأحكام.

حين يعكف رولز على مناقشة المشاعر الأخلاقية في نظرية، يبين بوضوح أنه يرفض أي اختزال لها إلى «إحساسات مميزة وتجليات سلوكية» (*TJ*, p. 480/421)، مفضلًا (خلافًا لكانط) رواية أكثر غنى بالمعرفة. يضاف إلى ذلك أنه يضفي على هذه العواطف، بما فيها السخط والاشمئزاز، دورًا ذا شأن نسبة إلى الإحساس بالعدالة (*TJ*, pp. 488-489/428). وهو يجادل قائلًا: حتى إذا كان احتمال كون هذه المشاعر «غير سارة، فليس ثمة أي طريقة تمكننا من تجنب التأثر بها من دون أن نشوه أنفسنا. نقطة الضعف هذه هي ثمن الحب والثقة، والصداقة والرحمة، والولاء لمؤسسات وتقاليد وأعراف نهلنا منها فوائد وهي دائبة على خدمة المصالح العامة للجنس البشري» (*TJ*, p. 489/428). وهذه الملاحظات تبين أن رولز يجب أن يكون كامل الاستعداد لإدخال مثل هذه العواطف في عملية البحث عن توازن فكري بوصفه من موارد البصيرة المتضمنة أحكامًا موجّهة بالعقل. كذلك في كتاب ليبرالية أيضًا، تضطلع العواطف بأدوار ذات شأن: ففي رواية قصة العقل العمومي يبين رولز بوضوح أن الخطابات المعبرة عن كل من السخط والحنان (خطابات دعاة الإلغاء ومارتن لوثر كينغ، الابن) أمثلة جيدة لأسلوب العقل العمومي في التعامل مع شرور أي مجتمع غير حسن التنظيم.

يضاف إلى ذلك أن رولز يعوّل على مثل هذه العواطف في حديثه مع القارئ، ولا سيّما في المقدمة الجديدة لـ ليبرالية وإشارتها إلى «شر

الهولوكوست المجنون» (*PL*, p. lxii) ولكن عبر متن ذلك السفر أيضًا، مع إشارات إلى عقائد شمولية «خرقاء» و«شيطانية» حيث نلمس التعبير عن كل من السخط والخوف - وهما عاطفتان ملائمتان تمامًا لمحاكمتنا السياسية في هذه الحقبة. وبالفعل، فإن من شأن نص نظرية كله أيضًا أن يبدو مشحونًا بدرجة عالية من «القلق»، إذا أدرجنا تحت ذلك العنوان شغفًا نبوئيًا بتغيير جذري في عالمنا وحبًا للإنسانية معطوفًا على ذلك الشغف.

ليس هذا النقد لرولز، إذًا، نقدًا يمس العمق(9): يكتفي بمطالبته بمراجعة استخدامه المؤسف للغة كانطية رافضة لدى الكلام على العواطف في بعض السياقات المنهجية لمصلحة التمييزات الأكثر حصافة التي يمارسها بالفعل في تأليف النص.

ب. الوضع الأصلي

ثمة بؤرة نافذة للنقد النسوي الموجه إلى كتابات رولز تتعلق بالدور الذي يلعبه كل من الحب، والاهتمام، والعلاقة في قصة الوضع الأصلي. ومع ملاحظة أن عقلانية الأطراف في الوضع الأصلي موصوفة بأنها عقلانية أنانية حصيفة، وأن الأطراف متميزة بالنزاهة المتبادلة، وغير مبالية بأي روابط قوية مع الآخرين، فإن نسويين معنيين دأبوا على اتهام رولز، مثل آخرين كثر من مفكري التقليد الليبرالي، بالنظر إلى البشر على أنهم أنانيون أساسًا، منشغلون بمتابعة غاياتهم الشخصية الخاصة بدلًا من السعي إلى تحقيق غايات يتقاسمونها مع آخرين. ببساطة، تؤكد أنيت باير (Annette Baier)، مثلًا، أن الناس، حسب نظرية رولز «ليسوا مهتمين بمصالح بعضهم بعضًا»(10). وتجد أليسون جاغار (Alison Jaggar)، على الرغم من تسجيلها الحريص لإنكار رولز كون نظريته أنانية، أنانية في رغبة الأطراف في الحصول على ما هو أكثر لا أقل (لنفسها) من

---

(9) بمقدار ما اقترحتُ أن ذلك كان في *Love's Knowledge* فإنني أسحب ذلك الاقتراح.

(10) Baier, Annette, «The Need for More than Justice,» in: V. Held, ed., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (Boulder, CO: West-View, 1995), pp. 47-60, at p. 55.

الخيرات الأولية[11]. يضاف إلى ذلك أن جاغار تجد في وصف الأطراف نوعًا من «الافتراض الميتافيزيقي لفردانية مجردة» (من الواضح أنها تعني العقيدة التي ترى أن ليس لدى الأفراد، بطبعهم، روابط قوية مع آخرين) تراه مشتركًا في التقاليد الليبرالية (p. 30). وأمثال هؤلاء المنظرين يشكون من أن الأطراف تبقى، على الرغم من أن تقييدات المعلومات في إطار حجاب الجهل تمنعها من ترجيح كفة الذات على كفة الجهات الأخرى على صعيد اختيارها للمبادئ، هي نفسها أنانية، ومن أن نظرية رولز بذلك المعنى هي نظرية أنانية، مولِّدة قلقًا على آخرين جراء حزمة قيود خارجية وحسب.

يقوم هذا الانتقاد على قراءة خاطئة. غير أن ذلك لا يجعله عديم الأهمية. وبالفعل فإن رولز ينفق وقتًا لا يستهان بطوله على الرد على نقد شوبنهاور، وثيق الصلة، لنظرية كانط، مبينًا أنه مؤمن بأن من الضروري التمسك الشديد بأخذ تهمة الأنانية مأخذ الجد. زبدة الرد هي التالية: تمامًا كما كان شوبنهاور مخطئًا حين افترض أن الإلزام المطلق لا يوفر إلا قيودًا خارجية على الإرادة (الأنانية) لأي شخص يوافق على إخضاع مبادئه لاختباره، كذلك من الخطأ أيضًا افتراض أن حجاب الجهل لا يوفر إلا قيودًا خارجية على الأشخاص الذين يعدون أنانيين أساسًا. فعقلانية الأطراف في الوضع الأصلي ليست ملزمة بأن تكون، وحدها، نموذجًا لحال الأشخاص، أو نظرية عن الطبيعة البشرية. جنبًا إلى جنب مع حجاب الجهل لا يعني الأمر إلا أن قصة عقلانية الأطراف تزودنا بنموذج لشيء ما عن أشخاص: أي قصة عن وجهة النظر الأخلاقية، وجهة نظر نستطيع محاولة اعتمادها في الحياة الفعلية في أي وقت. والضوابط أو القيود في وجهة النظر الأخلاقية تكون، بطبيعة الحال، داخلية، لا خارجية؛ لذا، فإن حجاب الجهل نموذج لجزء واحد من أي شخص، الجزء المؤهل لأن يكون غيريًّا، بعيدًا عن الأنانية، وحريصًا على مصالح الآخرين بوصفها ذات قيمة مساوية لذاته. أما عقلانية الأطراف فتنمذج جزءًا آخر، الجزء المهتم بدفع عجلة تحقيق غايات المرء الخاصة (التي قد تكون، بالطبع، غايات يتقاسمها مع آخرين).

(11) Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983), p. 30.

في الواقع، يبقى الوضع الأصلي بكليته، كما يؤكد رولز بإصرار، نموذجًا للخيريّة [النزعة إلى عمل الخير]. وإذا سألنا عن سبب عدم قدرتنا على نمذجة الخيريّة مباشرة، عبر تصور الأطراف خيرة كاملة الاطلاع، فإن جواب رولز هو أن الوضع الأصلي يعني، في المحصلة، الشيء نفسه، ولكن مع اقتصاد ووضوح متفوقين ناجمين عن عدم اضطرارنا لطرح أسئلة من قبيل: ما مدى كثافة الخيريّة ونحو مَنْ؟ أي معلومات بالتحديد؟ وما إلى ذلك (TJ, pp. 147-149/127-129). وهكذا، فإن الخيريّة هي في النظرية ولكنها مركبة بطريقة تمكنها من التمخض عن نتائج محددة. علاوة على ذلك، يقدم مبدأ الفرق، كما يؤكد رولز، بإصرار مرة أخرى، مثال المعيار المهم للإخاء، تحديدًا «فكرة عدم الرغبة في الحصول على فوائد أكبر ما لم يكن هذا لمنفعة آخرين هم في وضع أقل رفاهًا» (TJ, p. 105/90). (يأتي رولز على ذكر الحب والاهتمام بالعائلة - حين تكون الأمور سائرة هناك على ما يرام - بوصفهما أحد أمثلة هذه الفضيلة).

أخيرًا (نقطة مضافة في المناقشة اللاحقة لشوبنهاور في (PL, pp. 104-107))، تُصوَّر الأطراف، حتى وهي أجزاء أو جوانب لأشخاص، كما لو كانت جهات ذات وصاية على مواطنين ما يبقيها بعيدة للوهلة الأولى، عن أن تكون أنانية. فهي «حريصة على أن تؤمّن للشخص الذي تمثله جملة المصالح عالية المستوى التي نتوفر عليها في تطوير وممارسة قوتينا الأخلاقيتين، وأن تؤمّن الظروف التي في ظلها نستطيع رفع مستوى تصورنا الحاسم للخير، مهما كان هذا التصور» (PL, p. 106). هذه أجوبة جيدة عن الانتقادات الموجهة[12].

ثمة انتقاد ذو علاقة ساقه مايكل ساندل بأسلوب ما لبث أن بات مؤثرًا في

---

(12) يخطئ انتقاد باير أيضًا حين يوحي بأن رولز قد أغفل الإخاء لمصلحة الحرية والمساواة، وحين يقارن العدالة الرولزية بالرعاية بوصفها «اهتمامًا محسوسًا بخير الآخرين والجماعة معهم»، انظر: Baier, «The Need for More than Justice,» in: Held, ed., *Justice and Care* p. 48.

كذلك لا تستند حجتها إلى أي أساس حين تستحضر بحثًا (مثقلًا بالإشكالات وضيقًا اجتماعيًا) لكارول كاليغان (Carol Gilligan) لتؤكد عدم قابلية الاستقلال ليكون أنموذجًا تستطيع النساء الحصول عليه (ص 53).

الفكر الجماعوي النسوي[13]. فإذ يلاحظ أن الأطراف في الوضع الأصلي خُيِّل أنها مجردة من العلاقات وغافلة عن تصورها للخير، يشكو ساندل من اعتناق رولز عقيدة ميتافيزيقية غير مقنعة حول الذات نكون بموجبها أفرادًا معزولين في الأساس، والعلاقة والجماعة والأهداف المتضمنة فيها تالية للذات وغير ضرورية. مرة أخرى، الجواب نفسه يبدو مبررًا: لقد أخطأ ساندل إذ وضع قصة عقلانية الأطراف في خانة نظرية عن الطبيعة البشرية. ففي إطار أداة رولز التمثيلية، قصة عقلانية الأطراف هي ببساطة نموذج لجزء أو جانب واحد من معيار المحاكمة الأخلاقية، فيما جزء آخر حاسم منه يوفره حجاب الجهل. فقط الجزءان معًا ينمذجان وجهة النظر الأخلاقية التي لا تعني، هي نفسها، أي نظرية عن الطبيعة الإنسانية، بل تُعدّ معيارًا أخلاقيًا يشكل جزءًا من تصور سياسي.

من الواضح أن رولز يعتقد فعلًا أن من الممكن التفكير بالعدالة الاجتماعية من دون الوقوف على دعاوى تصور المرء الخاص للخير وتأكيدها. وفي ذلك قد يكون مختلفًا اختلافًا حقيقيًا عن بعض الجماعويين إذا كان هؤلاء يرون أن السياق والجماعة يخترقان محاكمتنا الأخلاقية بعمق شديد إلى درجة لا نستطيع معها قط ترك تلك المصالح الخاصة جانبًا للتفكير بإنصاف واحترام بمصالح أولئك الذين يتبنون تصورات مختلفة للخير. أما إذا كانوا يرون ذلك، فإنهم لم يكملوا الدفاع عن ذلك الموقف، وإن علينا ألا نتسرع في التسليم بمثل هذه الدعاوى، لأن من شأن ذلك أن يضعنا في مأزق خطر ومأساوي في مجتمعات حديثة متميزة بقدر هائل من تنوع العقائد الشمولية. ومعيار رولز للاحترام المتساوي هدف جذاب بالنسبة إلينا جميعًا، حتى لو كان الوصول إليه بالغ الصعوبة.

مرة أخرى يرى رولز بوضوح أن هناك شيئًا اسمه عقلانية بشرية، وأنها واحدة موحدة. حين نجرّد المرء من مفهومه للخير ومن موقعه في التاريخ والثقافة، نبقى مع بنية محاكمة محددة بحسم، ويبدو أن الأمر هو ذاته بالنسبة

---

(13) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982).

إلى جميع الأطراف. ويمقتضى هذا الافتراض من الممكن أن يبدو رولز متناقضًا مع بعض عتاة النسويين إذا كانوا يرون، مثلًا، أن للنساء أسلوبًا مختلفًا في المحاكمة الأخلاقية جراء الطبيعة البيولوجية لا بسبب التشكّل الاجتماعي. ولكن، من المؤكد أن دعوى من هذا القبيل لم ترسّخ نظرًا إلى إدراكنا مدى العمق الذي يبلغه اختراق التأثيرات الثقافية لتشكل الفكر. وهكذا، فإن جل، إن لم يكن كل، النسويين الذين يرون أن الرجال والنساء يحاكمون على نحو مختلف بامتياز، يشتبهون بأن هذه الفروق ناجمة إلى حد كبير عن التباين في التنشئة الاجتماعية. لا شجار لأمثال هؤلاء النسويين مع رولز. وإذا رصدنا الفروق القائمة في المحاكمة الأخلاقية المرتبطة بالجنس، فإننا نبقى بحاجة إلى أن نسأل عن أي صيغة موجودة من صيغ المحاكمة الأخلاقية هي الأنسب، معياريًا، لمهمة ترسيخ البنية الأساس لمجتمع عادل. لقد قدم رولز جوابًا قويًا وجذابًا عن ذلك السؤال.

أخيرًا، ثمة نقد للوضع الأصلي، أكده نسويون واقعون تحت تأثير أخلاقيات خطاب يورغن هابرماس، يركز على الطابع «الأحادي المنطق» المزعوم للوضع الأصلي: تصور الأطراف كما لو كانت جميعًا متشابهة أساسًا، وكما لو كانت تحاكم تلقائيًا، بدلًا من تبادل المزاعم والمزاعم المضادة في حوار متسع لحشد من وجهات النظر تقديمًا ومعاينة. نسويات، من مثيلات سيلا بنحبيب (Seyla Benhabib) ومارلين فريدمان (Marilyn Friedman)، يرين أن النظريات «الأحادية المنطق» التي تتخيل وجود شخص محاكِم مجرد وتشتق استنتاجات من فكر ذلك العقل الوحيد تهمل إمكانات التبصر السياسي التي لا تتوفر إلا عبر الحوار البيني الجاري بين الأشخاص، حيث يستطيع الناس تبادل شرح وتفسير تجاربهم ووجهات نظرهم المتنوعة[14].

(14) Seyla Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory,» in: Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), pp. 148-77, and Marilyn Friedman, *What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

تصعب مقارنة آراء رولز بالآراء الهابرماسية لسببين: **أولًا**، لأن الوضع الأصلي حالة افتراضية، وأداة تمثيل، في حين يركز هابرماس على تصور لحوار اجتماعي واقعي أُلبِس ثوبًا مثاليًّا؛ **ثانيًا**، لأن هابرماس يرى نواة الحوار الاجتماعي كامنة في الحشد الهائل من الروابط والجمعيات المؤلِّفة للمجتمع المدني، في حين يكاد رولز ألا يقول شيئًا ذا بال عن المجتمع المدني (أو عن «الثقافة الخلفية»، كما يسميها)، مركزًا، حتى في تعليقاته حول الحوار داخل المجتمع، على المناقشات ذات العلاقة بـ «الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية». أما في ما يخص الحوار داخل المجتمع المدني، فإن نظرة رولز تبقى بالفعل أقل تقييدًا من نظرة هابرماس، بمعنى أنه لا يتبنى رأيًا معياريًّا حول شروط تنفيذه، وقد يرى مثل هذه المعايير (بما فيها حتى المعقولة التي يطرحها هابرماس) أشكالًا غير ملائمة من التطفل، والتدخل في مجالات وميادين يمكن للأفراد والجماعات أن يتحدثوا عبرها وفقًا لمعايير تصوراتهم الشمولية المتنوعة. وهكذا، فإن التسلطي والامتثالي، والصوفي واللامنطقي، يوفر لهم رولز مجالًا رحبًا في الخلفية الثقافية: الحوار هو «حوار مفتوح يشمل الجميع» (*PL*, p. 383). يضاف، حتى الآراء اللامعقولة والمحرضة على الفتنة تتمتع بحماية قانون حرية التعبير بالغ الصرامة. على النقيض من ذلك، يصر رولز بإلحاح على وجوب بقاء التداولات، في حلبة الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية - محكومة بالمعايير الأخلاقية (لا القانونية) المنضوية تحت المظلة الرحبة للعقل العمومي الذي يحدد إلى درجة معينة المدى الأخلاقي القويم الذي يمكن للأفراد أن يبلغوه في بناء محاكمتهم على قاعدة عقائدهم الشمولية. وهنا يميل الهابرماسيون إلى الإحساس بأن الرولزيين مبالغون في تشددهم التقييدي.

غير أن التهمة المحددة التي توجهها بنحبيب وفريدمان لا تتعلق بالعقل العمومي، بل بالمحاكمة في إطار الوضع الأصلي وبغياب مزعوم لتنوع الأصوات هناك. فلنحاول، إذًا، أن نضع تهمتهما في الميزان. إن من شأن القبول باقتراحهما أن يكون بالغ الصعوبة من دون المبادرة إلى نبذ استراتيجية الوضع الأصلي برمتها. فالأطراف تبقى عاجزة عن تمثيل أي مواقف اجتماعية متنوعة،

كما يقضي الاقتراح، من دون التوفر على معرفة بحقبتها في التاريخ، وبتصورها للخير، وبأشياء أخرى كثيرة. ولكن ذلك الجهل لموقع المرء الخاص جزء حاسم من نموذج رولز لوجهة النظر الأخلاقية. إلى أي مدى يريد هؤلاء النقاد أن يصلوا، إذًا، في دفاعهم عن مثل أعلى أخلاقي مختلف كليًا؟

أظن أنهم لا يدافعون فعلًا عن أي معيار مختلف. على الصعيد العملي، هم يطرحون سؤالًا مغايرًا، تحديدًا، كيف يمكن في حوار اجتماعي في عالم الواقع بلوغ «طهارة القلب» التي يحاول رولز الإمساك بها في أداته التمثيلية؟ وجوابهم هو وجوب بلوغها عبر عملية استماع متأنية، وصابرة، ومتماهية عاطفيًا إلى وجهات نظر متنوعة وصولًا إلى تفهم كامل وعميق لتجربة الآخر ووجهة نظره. بعبارة أخرى، هم يعوّلون على التماهي العاطفي والخيال، ربما، لإخراجنا من الدائرة الضيقة لأهدافنا ودفعنا إلى دائرة نظرة سياسية أرحب وأنسب. غير أن الأطراف في الوضع الأصلي، كما سبق لأوكين أن أشارت، مطالبة بممارسة فضائل متشابهة[15]. بمعنى أنها بحاجة إلى دراسة التجربة والحظوظ المحتملة للناس في أوضاع اجتماعية متباينة؛ ولا بد لمحاكمتها حول توزيع الخيرات الأولية أن تكون بالضرورة مسترشدة بنوع من تفهم مدى احتمال تأثير مبادئ عدالة مختلفة في قابلية الناس لتنفيذ خططهم الحياتية، مهما كانت، ما يحيجهم إلى تخيّل طيف واسع من أنماط التوزيع الممكنة - تلك المترتبة على جملة المبادئ المرشحة المختلفة - مع طيف واسع من أنماط الخطة الحياتية للتأكد من أن المبادئ التي يقع اختيارهم عليها منصفة للأشخاص وتصوراتهم[16].

أعتقد أن الشجار الحقيقي الذي سيخوضه أمثال هؤلاء النقاد مع رولز ليس حول تركيب الوضع الأصلي، بل، بدلًا من ذلك، بسبب قيود مفروضة

---

(15) Susan Moller Okin, «Reason and Feeling in Thinking about Justice,» *Ethics*, vol. 99 (1989), pp. 229-249.

(16) ستظل فريدمان معترضة ترجح احتمال إدراك الانحياز على نحو أيسر في حوار فعلي لأن الأطراف الأخرى تستطيع أن تتفوق على الشخص نفسه في ملاحظة الانحياز ضدها في دعاواها المحايدة المزعومة. هذه نقطة مهمة. وأميل إلى الاعتقاد، مع أوكين، بأن رولز فعل ما يكفي للإجهاز على الانحياز؛ إلا أن قراء آخرين قد يقفون مع فريدمان.

على مناشدات لعقائد شمولية في معايير العقل العمومي. وأنا اتناول هذه القضية في القسم III.

ج. المجتمع الحسن التنظيم

لنواجه الآن انتقادًا مغايرًا استهدف رواية رولز لقصة المحاكمة ضمن المجتمع حسن التنظيم، ادعاء أن رولز لم يول ما يكفي من الاهتمام للعواطف بوصفها منابع للاستقرار السياسي. ومع أن هذا الانتقاد لم يُذكر من قبل، بحسب علمي، في سياق نسوي صريح، فلعله أحد الأكثر إثارة بين الأساليب التي يمكن لأي منظور نسوي حول العاطفة أن يعتمدها لرَوز نظرية رولز، وهو يبرز متميزًا ضمن كتلة كتابات نسوية متواصلة على قدم وساق دائبة على انتقاد النظرية الليبرالية لاستخفافها بالعاطفة[17].

يكرس رولز، بالطبع، اهتمامًا محوريًّا للعواطف في روايته لقصة التطور الأخلاقي. يضاف (انظر القسم I أ)، أنه يسير في خط عالي التناغم مع نسويين كثر حين يقر بأن العواطف ليست بلا عقل، بل هي ذكية وحصيفة. ولديه أشياء بالغة الأهمية ليقولها عن المحتوى المعرفي لعواطف معينة، مثل الخزي، والذنب، والحب، مضفيًا عليها تعقيدًا من جهة، ومركزية أخلاقية من جهة ثانية. حتى من بداية حيوات الأطفال الصغار يكون الحب، برأي رولز، منطويًا على نوع من الاعتراف بأن الآباء والأمهات يحبونهم ويلتمسون إفادتهم (*TJ*, pp. 463/405-406) وكذلك الاعتراف بأن حبهم ليس مشروطًا بأي إنجاز محدد (*TJ*, p. 464/406). وفي سنوات الطفولة اللاحقة، يتوسّط العلاقات بين النظراء حشد معقد من الأحاسيس التي تكون فيها قابلية تبني وجهة نظر الآخرين و«رؤية الأمور بمنظارهم» (*TJ*, p. 468/410) حاسمة. وأخيرًا، يجادل رولز في مقطع بالغ الإثارة (القسم 72) قائلًا باحتمال وجود أحاسيس أخلاقية «معتمدة على المبادئ» [مشروطة بالمبادئ]. ففي أي مجتمع حسن التنظيم، تميل المبادئ الأخلاقية نفسها إلى الاشتباك مع مشاعر المواطنين، مشكّلة أحاسيس يتعذر

---

(17) انظر: Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, pp. 28-247, and Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* and Friedman, *What Are Friends For?* (Among others).

وصفها جيدًا من دون ذكر مبادئ العدالة ذاتها. وبهذه الطريقة «يكون الإحساس بالعدالة متواصلًا مع محبة الجنس البشري» (*TJ*, p. 476/417). هذه العواطف تضطلع بدور رئيس في رواية رولز لقصة استقرار المجتمع حسن التنظيم في كتاب نظرية، على الرغم من أن كتاب ليبرالية يستخدم، نشدانًا لتجنب عقائد نفسية مثيرة للجدل، نفسانية أخلاقية أرق بكثير. ما من نسوي يستطيع أن يكون منصفًا إذا اتهم رولز بالإخفاق في أخذ العواطف مأخذ الجد بوصفها روابط للمجتمع، أو في احترام مساهمتها في المحاكمات الأخلاقية والسياسية.

غير أن نقادًا معينين ظلوا يزعمون أن هذا الدور للعواطف ليس كافيًا، شديد الالتصاق بالعقل. ففي انتقاده الآراء الواردة في نظرية، أصر برنارد وليامز (Bernard Williams) بإلحاح، مثلًا، على أن روابط الاستمرار والتواصل في أي مجتمع هي روابط عاطفية، وليست معتمدة على المبادئ (أو على المبادئ وحسب)[18]. كذلك أقدم جون هالدين (John Haldane)، مناقشًا طبيعة الاستقرار الدستوري في بريطانيا، على انتقاد احتواء كتاب ليبرالية لرولز على نمط استقرار قوي تمامًا يتوسطه الرمز والتقاليد أكثر من القبول الواعي بمبادئ قابلة للتبرير عقلانيًّا[19]. هؤلاء النقاد يستخفون بالدور الذي يضفيه رولز على العواطف. وهم يخفقون كذلك في إيلاء ما يكفي من الاهتمام للاستقرار من منطلق الأسباب الوجيهة. إن من شأن رولز أن يكون بالغ السعادة باستقرار ذي نمط بريطاني شرط ضمان هذا عبر الرمز والتقاليد فحسب، لا من طريق أفكار يستطيع المواطنون أن يتوافقوا على تقاسمها، أفكار يرونها قائمة على احترامهم بوصفهم أحرارًا ومتساوين. يبدو لي أن رولز على صواب من ألف هذا الأمر إلى يائه: فأفكار الاستقرار البوركية [نسبة إلى إدموند بيرك (Edmund Burke)] خطرة في عالم مثقل بقدر ملحوظ من الظلم وعدم المساواة. لن تقدم لنا تلك الأفكار أي استقرار لأسباب وجيهة.

(18) Bernard Williams, «Morality and Social Justice,» Tanner Lectures given at Harvard University (1983) (Unpublished).

(19) John Haldane, «The Individual, the State, and the Common Good,» *Social Philosophy and Policy*, vol. 13 (1996), pp. 59-79.

دعونا، مع ذلك، نتصور صيغة أكثر حذاقة للنقد في ما يتبع. يركز رولز على العقل السياسي العمومي، كما على الأحاسيس الأخلاقية ذات الأساس العقلي بوصفها مصادر الاستقرار في أي مجتمع حسن التنظيم. وفي هذه العملية يخفق رولز في رؤية سلسلة من الدوافع المساعدة والمبادئ النفسية التي من شأنها، فعلًا، أن تكون مصادر أساسية للاستقرار السياسي، بما فيه الاستقرار لأسباب وجيهة. وهذه المصادر تشمل الرموز، والشعر، والسرديات، والطرائف، والذكريات.

ولمعاينة قوة هذا الاعتراض، دعوني أقدم مقارنة. فحين يحضر الأطفال حفل عيد الفصح اليهودي يضمرون عواطف أهدافها المباشرة متمثلة بالأفكار الكامنة في ملحمة الخروج: الغضب على الظلم، ومحبة الحرية، والإشفاق على الشعوب المضطهدة. إلا أنهم يجترحون هذه العواطف لا بسبب المقترحات المتعلقة بالحرية المتجسدة في النص فقط. إن استجاباتهم العاطفية يتوسطها حشد الأشعار والقصص والتراتيل، وحضور أفراد عائلة أحبة في مناسبة خاصة، والوجبة الغذائية الشهية وفرصة إطالة السهر، والنكات والألعاب المضحكة، وصولًا، مع مرور الزمن إلى تذكر جميع هذه الأصوات والأذواق والتفكير بالأحبة الأحياء والأموات. والنص المقدس نفسه مركب بما يمكنه من تشجيع نمط من التطور العاطفي المتحرك على مسار غير خطي، ذهابًا وإيابًا، بين خصوصيات محبوبة وأفكار عامة منبثقة. واستقرار العواطف الأخلاقية الناتجة للطفل تكون معتمدة اعتمادًا لافتًا على هذه السيرورة الجدلية.

من الواضح أن عملية التثقيف الأخلاقي كلها كان من شأنها أن تفشل، كما يحصل أحيانًا، لو اكتفى الأطفال بتذكر الطرائف والنكات والألاعيب من دون المعاني الأخلاقية الأعمق؛ لذا، فإننا نعكف عادة على ملء الوقت بالكلام على تلك المعاني ودعوة الأطفال إلى أن يحذوا حذونا. كما كان من شأن العملية أن تخفق على نحو أكثر فضائحية لو تعلم الأطفال، كما يحصل أحيانًا، أن يتعاطفوا مع، أو يحبوا، اليهود فقط؛ من الأفضل، إذًا، أن نكثر من الحديث عن أمثلة اضطهاد أخرى مشابهة [لقصة الخروج] في مجتمعنا، كما في إسرائيل

نفسها. إلا أن من غير الحكمة حذف تلك النكات والتراتيل واختزالها لأنها تختزن جوهر الذكريات الأخلاقية. وهكذا، فإن مؤلفي الهغّادة [التلمودية] كانوا أغنى حكمة، على الصعيد الأخلاقي، من بعض أتباع حركات الإصلاح الديني الحديثين، أولئك الذين دأبوا على ازدراء الطقوس وإحلال الصيغ الأخلاقية المجردة الخاصة للأدعية والصلوات. وكما يبين بروست (Proust) على نحو بالغ الروعة، فإن الخصوصيات الحسية هي الحوامل الناقلة لحياة الماضي المستمرة.

يحضنا الناقد الذي أحلم به على رؤية، أو وجوب رؤية، العواطف الأخلاقية لمواطني أي مجتمع رولزي حسن التنظيم على هذا النحو: أي، متمحورة حول المعاني الأخلاقية للتصور السياسي، ولكنها مشبوكة بتلك المعاني عبر طقوس وسرديات وقصص من نوعية يجب أن تكون أكثر حميمية، وأكثر خصوصية، وأغنى جمالية، وأوفر مأساوية، وأميل إلى السذاجة من كل ما هو مصوَّر بوضوح وجلاء في النصوص الرولزية. قد تكون هذه الطقوس والسرديات محصورة بما يطلق عليه رولز اسم «الثقافة الخلفية» - غير أنه ليس ثمة ما يدعو إلى حصرها بذلك الدور، في المقابل، بمقدار ما تكون حوامل أساسية للعقل العمومي. قد يلوذ مرشحو الانتخابات، والمشرعون، وحتى القضاة باستخدام مثل هذه الرموز، والمقتبسات الشعرية، والأغاني والقصص الخفيفة إذا كان ذلك يؤدي إلى تعزيز وتعميق المعنى الأخلاقي للتصور السياسي. هذا يعني أن علينا أن نواجه الخطر نفسه الذي سبق لنا أن رأيناه في مثال حفل عيد الفصح اليهودي: لا بد لنا من الاطمئنان إلى أن المواطنين يطورون نوعًا من الولاء الوطني المرتبط ارتباطًا يبعث على الثقة بجملة المبادئ الأعمق للتصور السياسي، الولاء الذي لا يدعو، مثلًا، إلى وضع أميركا فوق جميع الدول، والذي يشد الأنظار والقلوب إلى ضرورة التعاطف مع معذبي الأرض حيثما كانوا. وهذا يعني أن العواطف التي تُلقّن ستكون أقل بيركية (Burkean) وأوثق ارتباطًا بالعقل السياسي من تلك التي يتصورها وليامز وهالدين. مهما يكن، فقد أثار النقاد قضية مهمة يتعين عليها أن تفضي إلى رواية أكثر تعقيدًا لقصة جذور الاستقرار السياسي. ولا أرى شيئًا في كتابات رولز من شأنه أن يقف حجر عثرة في طريق تطوير مثل هذه الرواية.

II. العدالة في العائلة

لعل المشكلة الأصعب التي تواجهها نظرية رولز بالارتباط مع مساواة النساء هي كيفية التعامل مع مؤسسة العائلة. فمن جهة، تبقى العائلة بين الميادين الأكثر أهمية التي يتابع الناس عبرها تصوراتهم الخاصة للخير وينقلونها إلى الجيل اللاحق. ومن شأن هذا الواقع أن يوحي بأن على أي مجتمع ليبرالي أن يوفر للناس هامشًا واسعًا لبناء عائلات بحسب اختيارهم. ومن جهة أخرى، تشكل العائلة إحدى المؤسسات الاجتماعية الأكثر لاطوعية وطغيان نفوذ، وأحد أكثر المواطن الرديئة السمعة على صعيد التراتب بين الجنسين، وإنكار المساواة بالفرص، إضافة إلى ممارسة العنف والإذلال ضد الجنس الآخر. هذه الوقائع توحي بأن مجتمعًا ملتزمًا بالعدالة المتساوية لجميع المواطنين، وبضمان الأسس الاجتماعية للحرية، وللفرص، واحترام الذات من أجل جميع المواطنين، يجب عليه أن يضبط العائلة باسم العدالة. إن أكثرية المنظِّرين الليبراليين (عدا الاستثناء المشرِّف لمل) وقعوا ببساطة في خطأ إهمال هذه المشكلة، أو تعاملوا مع العائلة على أنها حيِّز «خاص» يتعين على العدالة السياسية ألا تدسّ أنفها فيه. أما رولز فقد بادر منذ البداية إلى إنكار مثل هذا النمط من التمييز بين عام وخاص، مؤكدًا أن العائلة جزء من بنية المجتمع الأساس - فهي، إذًا، إحدى تلك المؤسسات التي من شأن مبادئ العدالة أن تنطبق عليها (*TJ*, pp. 7/6-7). لكنه إذ يسلّم بذلك، عليه من ثمّ أن يحل إحدى أصعب المشكلات. وإذا كان لم يحلها بعد، وهذا ما أظنه، فذلك لا يعكس شكوكًا محددة في نظريته، بل يعني أن حل هذه المشكلة الصعبة الحميمة لا يزال يتملص منا بوصفنا فلاسفة أو أناسًا عاديين.

ينبغي أن نبدأ عبر تلخيص مبسط لتطور تفكير رولز في هذه القضية لأن النصوص المتصلة بها مبعثرة ويصعب تجميعها. ففي نظرية، جزم رولز بأن «العائلة أحادية الزواج» هي جزء من البنية الأساس للمجتمع (*TJ*, p. 7/6). وهو ينبئنا بأنه يفترض أن البنية الأساس لأي مجتمع حسن التنظيم تشتمل على «العائلة بصيغة ما» (*TJ*, pp. 462-463/405)، على الرغم من أن «من شأن مؤسسة

العائلة أن تتعرض، في إطار أوسع من البحث، لنوع من التشكيك، وقد يثبت بالفعل أن ترتيبات أخرى مفضّلة» (المصدر السابق). وعند منعطفات كثيرة يقر رولز بأن أشكالًا من اللامساواة في معاملة الأطفال داخل الأسرة تضع عقبات أمام التحقيق الكامل للمساواة بالفرص في المجتمع: حتى الاستعداد للمحاولة يشترط «ظروفًا عائلية سعيدة» (TJ, pp. 74/64, cf. 301/265). ثم يسأل: «هل يتعين إلغاء العائلة عندئذ؟ (*TJ*, p. 511/448) «حين تؤخذ وحدها بالمطلق وتمنح قدرًا معينًا من الأولوية، تميل فكرة المساواة بالفرص نحو هذا الاتجاه».

من الجهة الأخرى، هذا التوجه الجذري تجريبيًا في فكر رولز لم يتابَع بالمطلق، مثله مثل هواجسه حول ظروف العائلة المرتبطة بالتراتب بين الجنسين. وبالفعل، فإن نص نظرية عديم الحساسية إزاء انتقادات نسوية منبثقة استهدفت الفكر الليبرالي. لم يبادر رولز قط إلى الإعلان صراحة، مثلًا، قبل 1975، عن أن الأطراف في الوضع الأصلي جاهلة لجنسها[20] - مع أن مقطعًا مهمًّا في نظرية أوحى بما يرقى إلى ذلك المعنى بقوله إن الأطراف في الوضع الأصلي من شأنها أن تنظر إلى التمييز بين الجنسين نظرتها إلى التمييز العنصري: بوصفه نظامًا تراتبيًّا ليس ظالمًا وحسب، بل هو نظام لاعقلاني مئة في المئة. لن ترحب الأطراف قط بالمبادئ ذات الصلة لأنها لا تحمل أي معنى إلا بوصفها أدوات اضطهاد في مجتمع يتمتع فيه بعضهم سلفًا بوضع مفضَّل[21]. كذلك لاحظ رولز أنه إذا تبين أن الحقوق الأساسية غير المتساوية، في أي مجتمع، مرتبطة

(20) John Rawls, «Fairness to Goodness,» *The Philosophical Review,* vol. 84 (1975), pp. 536-554 at p. 537; also in: Rawls, Collected Papers, pp. 267-85, at p. 268.

(21) أخيرًا، إذا نظرنا إلى الأطراف التي تقدم الاقتراحات بذاتها، ليس ثمة ما يحفزهم على طرح مبادئ بلا معنى أو اعتباطية. لن يصر أحد، مثلًا، على منح امتيازات خاصة لأولئك الذين هم بطول ستة أقدام ومولودون في يوم مشمس. ولن يبادر أحد إلى طرح مبدأ يقول بوجوب استناد الحقوق الأساسية إلى لون بشرة المرء أو تركيب شعره... من المحتوم، إذًا، أن التمييز العرقي والجنسي يستبق افتراض أن بعضهم يشغلون مكانًا مميزًا في النظام الاجتماعي الذي يريدون استغلاله لمصلحتهم. ومن وجهة نظر أشخاص يحتلون موقعًا أوليًّا يكون منصفًا أن مبادئ العقائد العنصرية الصريحة ليست مبادئ ظالمة وحسب؛ إنها غير عقلانية. لهذا السبب نستطيع أن نقول إنها ليست تصورات أخلاقية على الإطلاق، بل وسائل قمع واضطهاد ببساطة: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 149.

بـ «مواصفات طبيعية ثابتة» مثل العرق والجنس، فإن من شأن تعريف الناس الأقل رفاهًا أن يستدعي تعديلًا يعكس هذه الحقيقة، وألوان التفاوت هذه، مثلها مثل نظيرتها على صعيد الدخل والثروة ستتطلب تعديلًا عبر إظهار أنها كانت في مصلحة الأقل رفاهًا. غير أن رولز يتابع كلامه ليقول إن مثل هذه التفاوتات «نادرًا ما تكون، إذا كانت أساسًا، في مصلحة الأقل تفضيلًا» (*TJ*, p. 99/85).

مثل هذه المقاطع توحي بأن رولز كان سلفًا يرى اختلاف الجنس أساسًا غير مشروع لأي امتيازات سياسية، مثله مثل الطبقة أو الجنس. غير أن علينا الإقرار بأنه لم يفعل إلا القليل لتطوير هذه الرؤيا. فتأجيله لنوع من نقد العائلة إلى حين القيام بـ «بحث أوسع» (في ما كان، كما لاحظت سوزان أوكين، بعيدًا عن أن يكون بحثًا ضيقًا!)، وافتراضه الملح والمثابر لكون الأطراف في الوضع الأصلي أرباب أسر معيشية وأوصياء على فروع العائلة من دون إثارة أي أسئلة حول التوزيع داخل الأسرة، واستخدامه المطرد للضمير المذكر، وإشاراته المتكررة إلى «أحاسيس طبيعية» في سياق العائلة، وقبوله اللانقدي للعائلة على أنها «موصوفة طبيعيًا بتراتب محدد» (*TJ*, p. 467/409) - كل هذه الأمور دفعت النسويين والنسويات إلى مساءلة مدى قدرة النظرية على توفير العدالة بين الجنسين[22].

ما لبث انتقاد سوزان أوكين المهم أن تولى قيادة عمليتي المقاضاة والدفاع، إذ تضمن أن نظرية رولز منطوية على طاقة هائلة لمصلحة رؤيا نسوية - ولكن شرط التزامها بنقد للعائلة[23]. تجادل أوكين قائلة إذا كانت العدالة كإنصاف عازمة على احترام المساواة بين الأشخاص، وإلغاء النتوءات السياسية للتراتبات على أصعدة الثروة والطبقة والعرق، يكون بكل بساطة متناقضًا وغير عقلاني أن تنأى عن مساءلة التراتب القائم على التباين في الجنس. إلا أن التشكيك بهذا التراتب يدعونا إلى انتقاد مؤسسة العائلة لأن العلاقات التراتبية بين الجنسين

---

(22) انظر أيضًا: Deborah Kearns, «A Theory of Justice and Love - Rawls on the Family,» *Politics*, vol.18 (1983), pp. 36-42

(23) Susan Moller Okin: «Justice and Gender,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16 (1987), pp. 42-72, and *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

لا تتأبد، كما جادل مِل منذ زمن بعيد، إلا هناك، في العائلة(24). يضاف، من المعقول تمامًا المطالبة بأن توجه الثقافةُ السياسية العائلة، لأن الأخيرة مؤطرة سلفًا في قوالب لا يحصرها عدّ بفعل سلسلة من القوانين والمؤسسات، وبعيدة عن أن تكون «طبيعية».

تتوصل أوكين إلى استنتاج أن الأطراف في الوضع الأصلي ستبادر، إذا كانت فعلًا لا تعلم جنسها، إلى تصميم مجتمع لا يبرز الفرق بين الجنسين، في ما يخص البنية الأساس لهذا المجتمع، أكثر من إبرازه للون العيون أو العرق(25). قد يبقى الفرق بين الجنسين واقعًا مهمًّا في تصور المواطنين للخير، إلا أنه لن ينطوي على أي بروز سياسي؛ وسوف يتولى القانون مقاومة أشكال اللامساواة الباقية (ربما على المستوى التشريعي): عبر منح النساء اللواتي دأبن على دعم أزواجهن بعملهن المنزلي حق الحصول على نصف دخل أولئك الأزواج، مثلًا(26). ومثل رولز، تفترض أوكين أن العائلة بصيغة نووية ما ستبقى قلب أي مجتمع عادل وأداته المركزية لتربية الأطفال، على الرغم من شملها صراحة الأزواج المثليين، ملاحظة أن من شأن الأخيرة أن تشكل أمثلة جيدة للتقسيم المتساوي للفرص والمسؤوليات.

في ليبرالية، بدأ رولز يرد على هذا النقد، مسجلًا أن العدالة داخل العائلة قضية رئيسة غابت عن نظرية (*PL*, p. xxi). ومرة أخرى يؤكد أن «بنية العائلة» تنتمي إلى بنية المجتمع الأساس (*PL*, p. 258). وعلى الرغم من أنه لا يتابع هذه المسألة إلى ما هو أبعد، فإنه يعبر بالفعل عن ثقته بأن مبادئه تستطيع، آخر المطاف، معالجة قضية عدم المساواة بين الجنسين. تمامًا مثلما أثبتت مبادئ اجتُرحت لمعالجة الاختلاف الديني أنها ذات جدوى في تناول العبودية، كذلك «يمكن استحضار مساواة إعلان الاستقلال التي ناشدها لنكولن في شجب

---

(24) John Stuart Mill, *The Subjection of Women,* Edited with Introduction by Susan Moller Okin (Indianapolis: Hackett, 1988).

(25) Okin, *Justice, Gender, and the Family.*

(26) لا تحصر أوكين هذه الفكرة بقضية الطلاق على الرغم من أن رولز يفعل ذلك حين يسلّم بها في: «The Idea of Public Reason Revisited» (انظر أدناه).

العبودية، في شجب لامساواة النساء واضطهادهن» (*PL*, p. xxxi). وكما تلاحظ أوكين، فإن هذا البيان يحتاج إلى تفسير، لأن ما يبدو مطلوبًا ليس أي تصور للمساواة، بل هو تصور ينطوي على وضع حد للتراتب المنهجي القائم على أساس الجنس، كما العرق[27]. أعتقد أن من الواضح أن هذا هو رأي رولز حول المساواة، إلا أنه مقلٌ في الكلام في ليبرالية عن الأسلوب الذي سيعتمده لمتابعة هذه المساواة. ثمة عناصر في النص تدعو، حقًا، إلى القلق - التمييز بين السياسي و«الشخصي والعائلي العاطفيين» (*PL*, p. 137) مثلًا. كذلك يشدد رولز، على الرغم من اعترافه بالحاجة إلى حماية بعض أفراد العائلة من بعضهم الآخر («النساء من أزواجهن، والأطفال من آبائهم وأمهاتهم»)، على الحاجة إلى حماية العائلات من «الجمعيات والحكومة» (*PL*, p. 221, n. 8). غير أنه لا يطلعنا على الطريقة التي سيعتمدها لتهدئة هذه الهواجس.

أخيرًا، بادر رولز في مقالته **فكرة العقل العمومي منقَّحة** إلى نشر بيان تفصيلي عن مسألة العائلة والانتقادات النسوية. بات تعريفه للعائلة أوسع بعض الشيء: «لا حاجة لأي صيغة عائلية محددة (أحادية، متباينة الجنسين، أو غيرها)» ما دامت تؤدي وظيفة تربية الأطفال بما يؤدي إلى إعادة إنتاج المجتمع على نحو مستقر عبر الزمن، ولا تتضارب مع قيم سياسية أخرى[28]. إلا أن العائلة ما زالت تعد «جماعة حميمية صغيرة يتمتع فيها كبار السن (الآباء والأمهات عادة) بقدر معين من السلطة الأخلاقية والاجتماعية»[29].

من جديد، يؤكد رولز أن العائلة تشكل جزءًا من بنية المجتمع الأساس[30]. غير أنه يزعم، في الوقت نفسه، أن مبدأي العدالة لا «ينطبقان مباشرة على الحياة الداخلية للعائلات»[31] على الرغم من انطباقهما المباشر على البنية الأساس.

---

(27) Susan Moller Okin, «*Political Liberalism*, Justice, and Gender,» *Ethics*, vol. 105 (1994), pp. 23-43.

(28) Rawls, *Collected Papers*, p. 596, n. 60.

(29) Ibid., p. 596.

(30) Ibid., p. 595.

(31) Ibid., p. 596.

ويتابع رولز ليؤكد أن المبدأين ينطبقان على العائلات، في الحقيقة، انطباقهما على العديد من روابط المجتمع الطوعية مثل الكنائس والجامعات. بمعنى أن المبدأين يوفران ضوابط خارجية لما تستطيع الروابط القيام به، غير أنهما لا يتوليان تنظيم آليات عملها الداخلية. فأي جامعة لا تستطيع، مثلًا، انتهاك البنود الأساسية للقانون الجزائي، أو للعدالة السياسية على نحو أعم؛ إلا أنها تستطيع أن تخصص مهماتها وفقًا لمعاييرها، مهما كانت. ينسحب الأمر على العائلة: من المؤكد أن مبادئ العدالة توفر قيودًا فعلية عبر تحديد الحقوق الأساسية لمواطنين متساوين. فلا تستطيع العائلة انتهاك هذه الحقوق. «إن حقوق النساء المتساوية وحقوق أطفالهن الأساسية بوصفهم مواطني المستقبل لا يمكن تحويلها، وتوفَّر الحماية لها حيثما كانت. وتُستبعد الفروق الجنوسية المقيدة لتلك الحقوق والحريات»[32]. غير أن المواطنين ليسوا، مع ذلك، مطالبين بتنشئة أولادهم طبقًا للمبادئ الليبرالية؛ وقد يتعين علينا أن نسمح بقدر معين من تقسيم العمل التقليدي بين الجنسين في العائلات، «شرط بقائه طوعيًا مئة في المئة وغير ناجم عن، أو مفضٍ إلى، الظلم»[33].

من منطلقات عملية، يرى رولز أننا لا نستطيع صوغ قواعد لتقسيم العمل في العائلات أو معاقبة أولئك الذين لا يمتثلون. في المقابل، نستطيع، على الصعيد التشريعي، استحداث قوانين تحمي مساواة النساء الكاملة بوصفهن مواطنات، مثلًا، قوانين طلاق من النوعية التي تفضلها أوكين: «يبدو أن من الظلم الذي لا يطاق أن يتمكن الزوج الرجل من مغادرة العائلة مصطحبًا قوة كسبه وتاركًا زوجته وأطفاله في وضع أسوأ بكثير مما كان من قبل... وأي مجتمع يجيز هذا لا يهتم بالنساء، بله مساواتهن، أو حتى بأطفالهن الذين هم مستقبله»[34].

---

(32) Rawls, *Collected Papers*, p. 599.

(33) Ibid., p. 599,

يتفهم رولز حقيقة أن يكون الاختيار على أساس ديانة المرء بوصفها شرطًا كافيًا للطوعية في الشروط الخلفية التي هي منصفة (Ibid., p. 599 and n. 68)؛ ويلاحظ أن المسألة بحاجة إلى مناقشة أشمل.

(34) Ibid., pp. 600-601.

من المؤكد أن هذه المقترحات تقطع شوطًا على طريق مخاطبة النقد النسوي (وترى الدفاع الإضافي في لويد)[35]. غير أنها تعاني من ثلاث مشكلات كبيرة. أولًا، كيف يمكن للعائلة، إذا كانت جزءًا من البنية الأساس، أن تكون أيضًا مؤسسة طوعية، شبيهة بالكنيسة أو الجامعة؟[36] فمؤسسات البنية الأساس هي تلك التي يكون نفوذها طاغيًا وحاضرًا منذ بداية الحياة الإنسانية. والعائلة مؤسسة من هذه المؤسسات؛ أما الجامعات والكنائس (إلا إذا كانت امتدادات لعائلات) فليست كذلك. قد يكون الانتساب إلى عائلة معينة طوعيًّا بالنسبة إلى النساء الراشدات (مع أن الأمر ليس واضحًا دائمًا)، وحماية رولز لخيارات خروجهن قد يكفي لضمان مساواتهن الكاملة. أما الأطفال والأولاد فليسوا، ببساطة، إلا رهائن لدى العائلة التي يكبرون في كنفها، ولا تكون مشاركتهم في بنيتها الجنوسية طوعية بأي من الأحوال. لا يتناول رولز هذه المشكلة العويصة، كما لا يحاول، في أثناء حديثه عن التربية المدنية، أن يعلق على المدى الذي يمكنه أن يصل إليه على صعيد تفضيل التعليم العام الإلزامي حين ترغب العائلات في إبعاد أولادها عن الثقافة العامة. ما سيعنيه تطبيق مبادئ العدالة على العائلة بوصفها جزءًا من البنية الأساس واضح وضوح الشمس: من المؤكد أن المبادئ تنطبق على البنية الأساس بجملتها، بما لا يعني أنها تنطبق بالمفرق على كل مؤسسة تشكل جزءًا من البنية الأساس[37]. غير أن كون العائلة جزءًا من البنية الأساس وعدم كون مؤسسات مثل الجامعات كذلك، ينبغي أن يحدث بعض الاختلاف في الطريقة التي تطبّق بها المبادئ؛ كان يتعين على رولز أن يكون قد زودنا برواية ما عن قصة ذلك الاختلاف.

ثانيًا، لا يعترف رولز بالطابع المحدود والضيق للعائلة النووية الغربية. مدهش أنه لا يزال يبدو مقتنعًا بأن وحدة كهذه متوفرة على وضع شبه طبيعي؛

---

(35) S. A. Lloyd, «Family Justice and Social Justice,» *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 75 (1994), pp. 353-371.

(36) انظر أيضًا: G. A. Cohen, «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, no. 1 (Winter 1997), pp. 3-30.

(37) انظر: Ibid.

وعلى الرغم من أنه قد وسّع إطار روايته ليشمل تجمعات نووية غير تقليدية، فإنه لا يعترف، في أي من الأمكنة، بالطابع الضيق لمجمل فكرة تنشئة الأطفال في عائلة نووية. فتجمعات القرى الريفية، والعائلات الموسعة، والجماعات النسوية، والكيبوتزات [المزارع التعاونية الجماعية الصهيونية]، وغيرها من التجمعات أُشركت في عملية تربية الأطفال؛ والأطراف في الوضع الأصلي لا يتعين عليها، وهي لا تعرف أين هي مكانًا وزمانًا، أن ترجّح كفة صيغة غربية محددة، برجوازية صارخة، على كفة صيغ ممكنة أخرى. لا بد لها من النظر إلى قضايا العدالة بأنها منفتحة، مفضلة تلك التجمعات التي تبدو الأكثر قابلية لتربية الأطفال مع غرس الإحساس بالعدالة فيهم، انسجامًا مع شروط أخرى للعدالة.

ثالثًا، لا يعترف رولز بمدى كون «العائلة»، في سائر المجتمعات الحديثة، من خَلْق الدولة، متمتعة بموقع شديد الاختلاف عن موقع الكنيسة أو الجامعة. يترابط الناس بطرائق مختلفة كثيرة، ويعيشون معًا، ويحب بعضهم بعضًا، وينجبون أطفالًا. ما سيحصل على عنوان «عائلة» من بين صيغ الترابط هذه هو موضوع قانوني وسياسي، ولا تحدده مطلقًا الأطراف وحدها ببساطة. تتولى الدولة تأسيس بنية العائلة بقوانينها، محددة أي تجمعات بشرية يمكن عدها عائلات، ومحدّدة امتيازات وحقوق أفراد العائلة، ومحددة معنى الزواج والطلاق، ومعنى المشروعية والمسؤولية الأبوية والأمومية، وما إلى كل ذلك. هذا الاختلاف يحدث فرقًا: الدولة حاضرة في العائلة من البداية بصورة أكثر وضوحًا من حضورها في الهيئة الدينية أو الجامعة؛ فالدولة هي التي تحدد ما هي هذه الوحدة، وتتحكم بالطريقة التي يمكن للمرء أن يصبح عضوًا فيها[38].

للوقوف على حقيقة الأمر بقدر أكبر من الوضوح، تعالوا نعاين جملة

---

(38) انظر: Martha Minow's many Fascinating Examples of How the INS Uses Definitions of «Family» to Restrict Immigration. Cf: Minow, «All in the Family and In All Families: Membership, Loving, and Owing» in: D. Estlund and M. Nussbaum, eds., *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature* (New York: Oxford University Press, 1997), pp. 249-276,

انظر أيضًا: Frances Olsen, «The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform,» *Harvard Law Review*, vol. 96 (1983), pp. 1497-1577; and Frances Olsen, «The Myth of State Intervention in the Family,» *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 18 (1985), pp. 835-864.

الطقوس التي تجعل شخصًا معينًا عضوًا في إحدى الروابط: الانتساب إلى الجامعة (ومنح الدرجة العلمية لاحقًا)؛ العمادة أو الهداية أو أي طقس تكريس مشابه في الهيئة الدينية؛ طقس الزواج في العائلة. من الواضح الآن أن للدولة علاقة ما بالانتساب إلى الجامعة والتخرج فيها وبالعمادة والهداية الدينيتين: تتولى ضمان أمن هذه الطقوس من الخارج عبر إعفاء المؤسسة من الضرائب، والحؤول دون استخدام القسوة أو أي وسائل غير مشروعة أخرى في الطقس، وما إلى ذلك. أما الزواج فهو، من البداية، طقس عام خاضع لإدارة الدولة. ثمة قوانين رسمية تحدده، وهذه القوانين تتولى ضبط عملية الدخول إلى ذلك الحيّز الممتاز. إذ لا تكتفي الدولة بتوفير أمن الزواج من الخارج؛ إنها تزوّج الناس. هناك آخرون شبيهون تمامًا، رافضون لاجتياز اختبار الدولة، لا يمكن عدهم متزوجين وإن توفرت فيهم جميع معايير الزواج الخاصة، وحتى الدينية. (فبعض الأزواج مثليي الجنس الذين حصلت اتحاداتهم على مباركة هذه الهيئة الدينية أو تلك، ليسوا متزوجين، لأن الدولة لم تمنحهم شهادات زواج). بالمثل، الدولة تحدد من يمكنه أن يتبنى أطفالًا وأي الأطفال المولودين «ولادة طبيعية» شرعيون. صحيح أن جميع الروابط البشرية مشكّلة بقوانين ومؤسسات، إما مؤيدة وإما معارضة لها وتؤطرها بطرائق مختلفة، غير أن العائلة مشكّلة بالقانون، ولكن بطريقة أعمق وأشمل، بمعنى أن تعريفها بالذات قانوني وسياسي؛ يستطيع الناس أن يسمّوا أنفسهم «عائلة» إذا شاؤوا، ولكنهم يبقون عاجزين عن أن يصبحوا «عائلة» بالمعنى المعترف به اجتماعيًا، ما لم يتجاوزوا الاختبار القانوني. باختصار، لا يستطيع المجال السياسي أن يتجنب التدخل المباشر في عملية صوغ بنية العائلة عبر الاعتراف ببعض التجمعات على أنها عائلات وعدم الاعتراف ببعضها الآخر على أنها كذلك. يميل رولز إلى التعامل مع العائلة كما لو كانت منظمة ذات وجود خارج نطاق السياسة، وإلى السؤال عن المدى الذي يمكن للدولة أن تبلغه على صعيد التدخل فيها. ولو كان قد أقر، بدلًا من ذلك، بالطابع التأسيسي لحضور الدولة في العائلة، لسلّم بأن من الصواب بالنسبة إلى مبادئ العدالة أن تعترف بجميع الوحدات التي تؤدي وظائف العائلة وتدافع عنها بما ينسجم مع العدالة السياسية.

شعوري هو أن رولز ظل في هذا الميدان الحساس مستعدًا إلى حد كبير للاعتراف، في الواقع، بحقوق الجماعة: بحق العائلات في الحماية من تدخل الدولة. وإذا كنا معترفين فعلًا بالقيمة المتساوية لجميع المواطنين، وبالهشاشة الشديدة للأطفال بوصفهم أعضاء في بنية العائلة، فإن علينا، باعتقادي، أن نتنبه للمأزق الليبرالي بطريقة مختلفة، حصافةً، عبر التفكير بكيفية تحقيق التوازن بين حرية التنظيم والترابط للراشدين مع مصالح مهمة أخرى على صعيد متابعة المرء لتصوره للخير من جهة، وجملة حريات الأطفال وفرصهم بوصفهم مواطني المستقبل. ما من جماعة تحصل على امتيازات خاصة من حيث هي جماعة. إذا تابعنا على هذا المنوال وأقرينا أيضًا أنْ ليس ثمة أي جماعة موجودة «طبيعيًّا»، وأن العائلة صنيعة الدولة أكثر من روابط أخرى كثيرة، فإن السؤال الطبيعي عندئذ هو التالي: أي صيغ من سلوك الدولة، وأي صيغ من الامتيازات الممنوحة لتجمعات معينة، ستوفر الحماية الأفضل لحريات الأطفال وفرصهم في إطار الحدود التي ترسمها حماية حرية الراشدين في التنظيم والترابط مع حريات مهمة أخرى؟

عبر استخدام هذه المقاربة جادلت أن أي مجتمع عادل مؤهل من دون أي لبس لتبني خطط وسياسات قد يراها رولز مفرطة في تدخّلها، مثل الخطط الهندية الرامية إلى إلغاء المهر وتقديم الدعم المالي الحكومي للمجمعات النسوية بوصفها مجمعات شبه عائلية دائبة على تعزيز مساواة الأطفال الإناث[39]. وسواء أكانت المقاربتان مختلفتين أم لا في توصياتهما الملموسة، فإن من شأن التقدم أن يحصل، على أي حال، من طريق الاعتراف بـ (أ) أن العائلة جزء من البنية الأساس وليست، في حالة الأطفال، رابطة طوعية، و(ب) عدم وجود أي بديل للهيكلة العمومية للعائلة.

لا بد لأحد الانتقادات النسوية المهمة لرولز حول العائلة من أن يعالج بقدر أكبر من الإيجاز. لقد كان الانتقاد النسوي الأول المنشور هو نقد جان

---

(39) Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (New York: Cambridge University Press, 2000).

إنغلش (Jane English) (1977) لافتراض «أرباب الأسر المعيشية» كما يُطبق على مبدأ الادخارات العادلة وقضية العدالة العامة عبر الأجيال[40]. على غرار أوكين[41] تشعر إنغلش بالقلق إزاء اشتراط كون الأطراف في الوضع الأصلي أرباب أسر معيشية ويُجملون مصالح أفراد العائلات؛ وتجادل أن هذا الافتراض يزيد من صعوبة تجنبِ النظرية المظالم داخل العائلة. ولمّا كانت تلك الأداة جزءًا حاسمًا من رواية رولز لقصة الادخارات عبر الأجيال، فإن انغلش تقترح تعديلًا سيمكن رولز من تبرير معدل متواضع للادخار من دون فرضية أرباب الأسر المعيشية. يقضي التعديل بإسقاط شرط «الزمن الحاضر للدخول»، حيث الأشخاص الأحياء حاليًّا وحسب يتمثلون في الوضع الأصلي (*TJ*, p. 140/121) مع تعذر افتراض أن الأجيال السابقة قد ادخرت[42]. بدلًا من ذلك، تقترح إنغلش أن تفترض الأطراف أن أجيالًا أخرى (في الماضي والمستقبل) تدخر وفقًا لمبادئ عادلة أيضًا. ولمّا كان الوضع الأصلي ليس حدثًا، بل وجهة نظر وأداة تمثيل، فإن «محاكاتنا له اليوم تنسجم مع كون أسلافنا قد سبق لهم أن قاموا بالشيء نفسه»[43]، وقد قبل رولز باقتراح إنغلش (*PL*, 20n, 274n).

III. الدين والعقل العمومي

يتمثل أحد أجزاء ليبرالية رولز السياسية الإشكالية المثيرة للجدل باقتراحه فرض ضوابط على الدور العام للأفكار والأسباب المستمدة من تصورات المواطنين الشمولية للخير. فوفقًا لأحدث آرائه، ثمة معيار أخلاقي ناظم للخطاب العام حول الأساسيات الدستورية وقضايا العدالة الأساسية هو أن على جميع المواطنين أن يستخدموا مفاهيم وأسبابًا داخلية بالنسبة إلى التصور السياسي. صحيح أن عقائد شمولية يمكن طرحها في أي وقت، ولكن

---

(40) Jane English, «Justice between Generations,» *Philosophical Studies*, vol. 31 (1977), pp. 91-104.

(41) Okin, *Justice, Gender, and the Family.*

(42) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 292,

هذه الفقرة محذوفة في الطبعة المنقحة. انظر: Ibid., p. 258.

(43) English, «Justice between Generations,» p. 98.

شرط إبقائها خاضعة لترجمة ما يقال «في السياق الملائم»[44] إلى لغة التصور العمومي، إما من جانب المتحدث وإما من جانب شخص آخر. (فهذه الآراء بحاجة، كما يعترف رولز نفسه، إلى مزيد من التحديد). فرأي رولز هو أن على المرء، كي يبرر الاستخدام العمومي للسلطة القسرية للدولة، أن يستخدم عبارات تكون مقبولة (أقله بالإمكان) لدى جميع المواطنين.

يسوق النسويون والنسويات اعتراضين اثنين على هذه الفكرة. ثمة اعتراض، يتقاسمونه مع عدد كبير من منتقدي رولز الدينيين ومع منتقدين من أتباع أخلاقيات الخطاب الهابرماسية، هو أن مثل هذه القيود تضيق دائرة التداول العمومي بالأسباب والآراء أخذًا وعطاءً؛ ومن شأن تبادل أشمل أن يكون بالفعل ثمينًا تمامًا بالنسبة إلى الاحترام والتفاهم المتبادلين. هذه هي، آخر المطاف، الطريقة التي أفهم بها قوة نقد سيلا بنحبيب النافذ[45]. على الرغم من أن هذا الانتقاد لم يُمَفصل مع إحالة خاصة على عقيدة العقل العمومي لدى رولز، تلك العقيدة التي لم تكن قد نُشرت بعد، فإن اهتمام بنحبيب بالحوار الرحب وغير المقيد لا يستجمع زخمه الملائم إلا في ذلك الإطار.

أقترح ألا يُعالج هذا الاقتراح معالجة مطولة، لأن من المؤكد أنه سيُناقش في مكان آخر من هذا السِّفر. ثمة، من دون شك، آراء مميزة كثيرة حول ما يتطلبه الاحترام المتبادل والتبادلية؛ ورولز متنبه إلى احتمال تعرض اقتراحه لاعتراضات جدية من تصورات دينية معقولة. ولكن شعور الاحتجاز الذي يتحدث عنه الهابرماسيون يجب تخفيفه بالاعتراف بأن رولز لا يقترح أي قيد قانوني علي مثل هذا الكلام: إنه مجرد معيار أخلاقي. أكثر من ذلك، حتى هذا المعيار يعلّق لحظة وصولنا إلى الثقافة الخلفية للمجتمع المدني حيث يكون تصور رولز، كما لاحظت في قسم I، أقل تقييدًا معياريًا من تصور هابرماس، وأكثر استعدادًا بما لا يقاس لتشجيع مناشدات الإيمان والسلطة المرجعية بوصفهما مصدرين للأسباب كاملة التوازي مع المصادر الأخرى. أو لعله،

---

(44) انظر: Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited».

(45) Seyla Benhabib, «The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory».

لطرح المسألة بعبارة أدق، لا يملك الآن (بوصفه مقترح العدالة كإنصاف) أي رأي بالمطلق حول المسار الذي يتعين على مثل هذا الحوار أن يتبعه، ويرى أن من غير الملائم أن يعبّر عن مسار معين.

اعتراض مختلف تمامًا ترفعه أوكين، التي ترى معايير العقل العمومي لدى رولز على درجة غير كافية من التقييد في ما يخص اللامساواة بين الجنسين[46]. هي مهتمة لا بالضوابط التي تواجه جميع العقائد الشمولية في مناقشة الأساسيات الدستورية، بل بالقيود الخاصة المرتبطة بعقائد شمولية «غير معقولة». وتلاحظ أوكين أن عقائد شمولية معينة هي، بنظر رولز، «غير معقولة» ببساطة، بل حتى «مجنونة». ومن بينها «عقائد و... طرائق حياة مرافقة... في تناقض مباشر مع مبادئ العدالة... [كتلك التي] تشترط اضطهاد أو إذلال أشخاص معينين من منطلقات، مثلًا، دينية، أو عنصرية، أو كمالية، مثل الاستعباد في أثينا القديمة، أو الاسترقاق في جنوب [الولايات المتحدة] ما قبل الحرب الأهلية»[47] (*PL*, pp. 195-6). والمقترحات الصادرة عن مثل هذه الجماعات «قابلة للشطب، على نحو معقول، من جدول الأعمال السياسي» (*PL*, p. 151) وهي لن تطفو على السطح مستدعية أي تصويت أكثري (*PL*, p. 365)؛ فأتباعها لن يُمكّنوا من اتباع تلك الجوانب من عقائدهم الشمولية (*PL*, p. 187).

ومن الجهة الأخرى، فإن رولز يفترض أيضًا، «ربما مفرطًا في تفاؤله - أنه باستثناء أنواع معينة من الأصوليات، جميع الأديان التاريخية الرئيسة [تسلّم بقدر من الإيمان الحر] ما قد يجعلها تبدو عقائد شمولية معقولة»[48] (*PL*, p.

---

(46) Okin, «Political Liberalism, Justice, and Gender,» pp. 23-43.

(47) المثالان في آخر الجملة لا تذكرهما أوكين التي تنهي اقتباسها بكلمة «أسس». وهذا يمكّن القراء من الاستنتاج، خطأً، أن رولز يقترح تقييد جميع العقائد العرقية.

(48) تلاحظ أوكين أن الإيمان الذي يطلبه الكاثوليك والديانات الرئيسة الأخرى ليس حرًّا بالتحديد، إلا أنني أعتقد أنها تخطئ فهم فكرة «الإيمان الحر» الذي يعني ببساطة أن الهداية القسرية لا تكفي للإيمان، وأن الإيمان مسألة موافقة في العالم الداخلي. إذا كانت تفهم التصور، فلستُ واثقًا من الأساس الذي تستند إليه إذ تصر على إنكار أن الديانات الرئيسة متمسكة بهذه العقيدة. من المؤكد أن العقيدة ليست متنافرة مع إلزام المؤمنين بعدد من المطالب غير القابلة للتفاوض أو مع إخضاعهم للسلطة المرجعية بطرائق شتى.

170). وتجادل أوكين قائلة إن رولز يظهر هكذا صريح التناقض وعدم الاتساق، لأن أيًا من الديانات الرئيسة لا يتوافق مع مبادئ العدالة في تعاملها مع النساء:

> من المؤكد أن تطويق أدوار النساء في الحياة، وعزلهن في الحياة الدينية، وإقصاءهن عن وظائف دينية ومواقع قيادية مهمة - وهي عقائد وممارسات ما زالت سائدة في عدد كبير من الأديان والمذاهب المختلفة - تجعلها غير معقولة بمقاييس رولز الخاصة بالذات. ثمة تضارب خطر وجدّي بين حرية الدين ومساواة النساء(49).

علينا، إذًا، أن نستنتج أن «رولز لا يطبق معايير المعقولية الصارمة ذاتها على العقائد الشمولية التي تنطوي على قدر لا يستهان به من اللامساواة بين الجنسين، كما يطبقها على تلك التي تفرق في التعامل بين الناس من منطلقات عنصرية أو إثنية»(50).

ثمة صعوبتان تنتصبان أمام هذا الانتقاد. وقد تبدو أوكين متبنية الرأي الخطأ حول ما يحدث لجملة العقائد الشمولية «اللامعقولة» في مجتمع رولز، لأنها تتحدث عن فرض «قيود» على مثل هذه الآراء، موحية بأن التعبير عنها سيتعرض للتقويض أو يحظّر عليها تقديم اقتراحات سياسية. مثل هذه النظرة واضحة التضارب مع رواية رولز لقصة التعبير الحر، التي تصر على أن نظرة حرية التعبير نفسها تتولى حماية ما هو غير معقول جنبًا إلى جنب مع ما هو معقول (*PL*, p. 343, etc.)؛ ما من تعبير سياسي، أو ديني، أو فلسفي يمكن إخضاعه للرقابة، بنظر رولز، إلا في حالة وجود أزمة دستورية بالغة الخطورة والحدية «حيث تصبح المؤسسات الدستورية عاجزة عن العمل بفاعلية أو عن اتخاذ التدابير المطلوبة للحفاظ على ذاتها» (*PL*, p. 354). المسألة المطروحة، إذًا، هي إن كانت حريات معينة ستُحصّن ضد الوصول إلى التصويت الأكثري عليها. إذ يفضل رولز قدرًا غير قليل من التحصين لجملة الحريات المدرجة، وبذلك المعنى لن تتمكن اقتراحات مؤيدة للعبودية أو الرق، ببساطة، من الوصول إلى

---

(49) Okin, «Political Liberalism, Justice, and Gender,» p. 31.

(50) Ibid, p. 31.

مرحلة التصويت عليها، وستكون خارج جدول الأعمال السياسي[51]. غير أن كل من يحلو له أن يطرح مثل هذه الاقتراحات ليس مقيدًا بالطبع، ولا يستطيع أحد منعه. وإذا قام الناس بطرح مثل هذه الآراء في سياقات محصورة بالمعايير الأخلاقية للعقل العمومي، فإن رولز سيعدهم متصرفين تصرفًا لاأخلاقيًا. أما إذا فعلوا ذلك في ناديهم الخاص أو اجتماعهم الكنسي، فليس لديه ما يقوله عن سلوكهم سوى إن ما يقولونه متناقض مع التصور السياسي؛ لذا، فإن للتصور السياسي حق إعاقة مثل هذه الآراء ببياناته العمومية.

ولكن هل البيانات الصادرة عن الديانات الكبرى حول وضع المرأة واقعة في هذه الخانة في المقام الأول؟ أما الصعوبة الثانية المنتصبة أمام انتقاد أوكين فمتمثلة بأنها لا تميز بين عقائد ترى تمتع النساء بحقوق مواطنة غير متساوية وأخرى تعتقد أنهن غير متساويات ميتافيزيقيًا أو مختلفات على نحو آخر. في أجزاء كثيرة من العالم، ثمة عقائد دينية وغير دينية، على حد سواء، تصر على حرمان النساء من المساواة في المواطنة: ينظر إليهن على أنهن عاجزات عن ممارسة حقوق متساوية على أصعدة السفر، والتعاقد، والملكية، وما إلى ذلك، ووجهات النظر هذه مترجمة إلى نصوص قانونية. فلو كانت عقائد كهذه موجودة في مجتمع خاضع لأحكام مبادئ رولز لبدت بكل تأكيد «غير معقولة»، ولكانت أي دولة ليبرالية صاحبة حق في إعاقتها، وإن لم يكن في حظر التعبير عنها. ولا يمكن لمقترحاتها بالمطلق أن تصل إلى مستوى التصويت الأكثري البسيط.

إلا أن ما يبدو هو أن أيًا من الديانات الكبرى الموجودة في بلدنا ودولتنا لا تؤمن بعقيدة كهذه. فالتخصيص غير المتساوي للوظائف الدينية والآراء

---

(51) هل يمكن طرح تعديل دستوري لاستعادة العبودية؟ يشك رولز بالأمر في متن ليبرالية، موحيًا بأن المحكمة العليا ستتصرف تصرفًا صائبًا برفض مثل هذا التعديل بوصفه باطلًا نظرًا إلى تضاربه مع المبادئ العامة التي تشكل أساس الدستور ككل (238-9). (ومن شأن هذا أن يكون، بطبيعة الحال، رأيًا غير تقليدي إلى حد كبير إذا ما طبق على قانون الولايات المتحدة الدستوري). في المقابل، سواء في ذلك السياق أم في (*Reply to Habermas*)، نراه حريصًا على تمييز نظرته الخاصة عن نظرة الحقوق الطبيعية عبر الإصرار على أن جميع جوانب الدستور في مستوى ما خاضعة لسيادة شعبية من نمط ما.

المعيارية غير المساواتية حول المجال الخاص الملائم لحيوات النساء قد تكون موجودة بكل تأكيد بين ثنايا أي عقيدة «معقولة» - إذا كانت مثل هذه العقيدة مستعدة لمنح حق المواطنة الكامل للنساء والامتناع عن فرض أي عوائق أمام ممارسة النساء لهذا الحق، وإذا كانت النساء، أكثر من ذلك، متمتعات، كما هو حالهن دائمًا في المجتمع الرولزي، بحرية تغيير الدين أو التخلي عنه برمته. حتى معمدانيو الجنوب [جنوب الولايات المتحدة] الذين يتبنون وجهة نظر تراتبية عن موقع المرأة في البيت، لا يقترحون جعل المرأة متساوية أمام القانون(52). من المؤكد أن أمثال هؤلاء المواطنين سيعيشون توترًا بين وجهين لعقيدتهم الشمولية؛ وذلك هو المعنى الذي من خلاله يتنبأ رولز بأن المجتمع حسن التنظيم سوف يؤثر على نحو غير مباشر في العقائد الشمولية، مغيرًا بعضها وحارمًا أخرى من القدرة على كسب الأنصار عبر الزمن. وإذا ظل الناس يسمعون عن مساواة النساء بوصفهنّ مواطنات في المجال العام، وإذا شُطبت المقترحات الداعية إلى إخراج تلك المساواة من جدول الأعمال، فإن من المحتمل بقوة أن يغير الناس عقيدتهم الدينية أو يعيدوا تفسيرها إذا كانت واضحة التراتبية - ولا سيّما أن مثل هذه العقائد باتت سلفًا موضع تساؤل وتشكيك لدى قطاعات ذات شأن في كل من الديانات الرئيسة. إلا أن الكلام على وجود توتر لا يعني أن العقيدة غير معقولة(53). وليس ثمة أي سبب يدعو

(52) إلا أن المساواة في ظل القانون فكرة سجالية. إذا كان معمدانيو الجنوب مؤيدين، مثلًا، لطي القوانين التي تجعل التمييز الجنسي الذي يمارسه أرباب العمل غير مشروع، فإن من شأن ذلك أن يجعل موقفهم غير معقول بالمعنى الرولزي إذا بقينا مسلّمين (على نحو معقول) بأن مثل هذه القوانين المناوئة للتمييز تشكل عنصرًا جوهريًّا من عناصر المساواة السياسية الكاملة. يضاف إلى ذلك أن أديانًا كثيرة تميز ضد النساء المثليات، وهو، بالتأكيد، أمر مفهوم لدى نسويين كثر على أنه صيغة مركزية من صيغ التمييز الجنسي ومرتبط عضويًّا بنزعة جنسانية أعم.

(53) نحن هنا بصدد مشكلة عامة مثيرة: يرى رولز أن من الضروري أن تحاول كل عقيدة معقولة بلوغ الاتساق والتمام، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, p. 59.

إلا أن العقائد الدينية ستوفر على طرائق كثيرة لتلبية هذا المطلب؛ يضاف إلى ذلك أن من الأفضل بالنسبة إلى رولز ألا يبالغ في الإصرار على الشرط، وإلا فسوف يضطر إلى رؤية جل العقائد التي يعتنقها الناس الفعليون على أرض الواقع عقائد غير معقولة. فالتنجيم، مثلًا، وعقائد العصر الجديد ليست نماذج إرشادية قائمة على أساس الاتساق والعقلانية العلمية، غير أنها لا تبدو جديرة استثنائيًّا بالإقصاء. ونظرًا =

إلى الظن أن رولز يتعامل مع الجنوسة على نحو مختلف عن تعامله مع الانتماء العرقي أو الإثني على هذا الصعيد. فأي عقيدة جنسانية (sexist) مؤيدة للمواطنة المتساوية شبيهة بأي عقيدة عرقية مؤيدة للمواطنة المتساوية، لا بعقيدة تقف في صف العبودية أو الرق. فالعقيدتان متسامحتان بوصفهما «معقولتين»، شرط التزام دعاتهما بتأييد حق المواطنة المتساوية الكاملة لكل من النساء أو الأقليات العرقية.

ثمة الآن، بطبيعة الحال، جملة قضايا مهمة حول مدى انسجام أي عقيدة جنسانية، لقِّنت منزليًا في مرحلة مبكرة، مع المواطنة المتساوية الكاملة للنساء (انظر قسم II). وبهذا المعنى ليست الجنوسة نظيرة العرق لأن قلة من الأطفال ذوي الأصول الأفريقية - الأميركية يتربون في عائلات مؤمنة بتفوق البيض؛ فمن شأن تأثير النزعة العنصرية، على الرغم من احتمال كونها منتشرة في الثقافة، أن تصل في تاريخ متأخر، وقد تكون (وإن لم يكن هذا واضحًا) أقل تشويهًا في النتيجة. ربما ثمة، إذًا، هواجس خاصة حول عقائد شمولية جنسانية؛ لا أظن أن هذه المخاوف تكفي لجعلها «غير معقولة» حين نكون غير مستعدين لإلصاق تلك الوصمة بعقيدة عنصرية ميتافيزيقية مؤيدة للمواطنة المتساوية الكاملة للأميركيين ذوي الأصول الأفريقية في المجال العام.

في العمق، ليست أوكين أساسًا، باعتقادي، إلا ليبرالية شمولية ترى أن وجوب التزام الدولة بحصر نفسها في دائرة إبداء الرأي بعقائد ذات علاقة بالمواطنة من دون التطرق إلى جميع وجوه العقائد الشمولية المختلفة، ليس كافيًا، إذ يبدو لها أن الدولة تعوزها الحماسة حين تؤيد المواطنة المتساوية من دون أن تبادر إلى بناء وتوفير الدعم الفعال لباقي نمط حياة شمولي يحميها عبر التثقيف بعقيدة شمولية قائمة على مبدأ المساواة بين الجنسين. هذا بديل قوي لموقف رولز؛ نسويون كثيرون سيفضلون اتّباع أوكين ومِل هنا. (فمِل، مثلًا، يقترح أن من شأن الدولة أن تكون صاحب حق في إثارة الشكوك والتساؤلات

= إلى ما تتمتع به من تأييد واسع، فإن على أي مجتمع ليبرالي ألا يصر، ربما، على تحديد المعقولية بما يؤدي إلى وضعها خارج نطاق الإجماع المتشابك.

حول تعاليم الأديان التسلطية لتعزز العقيدة الشمولية عن الحرية). لا شك في أنه لا بد من الاتفاق مع أوكين أن هناك توترات جدية وتناقضًا خطرًا بين عد المواطنين مصادر ذاتية الصدقية والمرجعية لدعاوى نافذة وسليمة، والموافقة على تعاليم أديان كثيرة حول تبعية النساء وهامشيتهن. من المؤكد أن حل هذه المعضلة سيكون صعبًا بالنسبة إلى الديانات الكبرى حين تقرر الالتحاق بركب الإجماع المتشابك، إلا أن عواطفي الخاصة تبقى مع رولز: فمحك التسامح ليس كامنًا في الأسلوب الذي نعتمده في التعامل مع الآراء التي تعجبنا، بل في الطريقة التي نتبعها في التعامل مع ما يزعجنا، بل ويستثير حتى غضبنا. على النسويين والنسويات في أي مجتمع ليبرالي أن يتعاملوا مع العقائد الدينية الجنسانية باحترام (شرط المصادقة على المواطنة المتساوية)؛ في الوقت نفسه، يحق لهم، على صعيد المجتمع المدني وفي إطار العلاقات الشخصية، أن يدافعوا عمّا يرونه عادلًا، دائبين على تحييد تأثير مثل تلك الأفكار.

IV. التبعية وعمل النساء

المواطنون في مجتمع رولز حسن التنظيم «أعضاء مجتمع دائمو التعاون مدى الحياة كلها» (*PL*, p. 183, et saepe). أما الناس الفعليون، في المقابل، فيبدأون حيواتهم، على النقيض من ذلك، أطفالًا لا حول لهم ولا قوة ويظلون في حالة تبعية قصوى، على الصعيدين الجسدي والذهني، مدة تتراوح بين عشر سنوات وعشرين سنة. وفي الطرف الآخر من الحياة، قد يجد أولئك الذين يسعفهم حظهم ويعيشون إلى أن يشيخوا أنفسهم في مواجهة فترة تبعية قصوى ثانية. أما في الأعوام الوسطى من العمر، فإن كثيرين يواجهون فترات تبعية مفرطة، منها ما هو منطو على خلل في القدرات الذهنية ومنها ما يتعلق بعيوب جسدية فقط، ولكنها جميعًا تبقيهم بحاجة إلى رعاية آخرين كل يوم، بل وحتى كل ساعة. أخيرًا، هناك مواطنون كثر لا تتوفر لهم قط جملة القدرات الجسدية و/ أو الذهنية اللازمة للاستقلال. لذا، فإن على أي مجتمع حقيقي أن يكون مجتمعًا يقدم الرعاية ويتلقاها، كما يتوجب عليه أن يكتشف طرائق بعيدة عن الاستغلال لمواكبة جميع وقائع الحاجة الإنسانية هذه. إنها قضايا محورية

بالنسبة إلى الحركة النسوية لأن النساء يتولين تقليديًا مهمة توفير الجزء الأكبر من رعاية التابعين المحتاجين إلى مثل هذه الرعاية، وعدم التناظر هذا يشكل أحد الأسباب الرئيسة للامساواتهن الاجتماعية العامة.

كيف تتعامل نظرية رولز مع هذه المسائل؟ وهل تتقن فن التعامل معها إتقانًا كافيًا؟ لقد جادلت إيفا كيتاي (Eva Kittay) قائلة في إحدى المناقشات الممتازة، إن هناك خمسة مواقع في نظرية رولز يخفق فيها الكاتب في مواجهة وقائع العوز غير المتناظر كان لا بد من التصدي لها على نحو طبيعي[54].

1- روايته لقصة «ظروف العدالة» تفترض مساواة تقريبية بين الأشخاص بما لا تمكّن أحدًا من الهيمنة على جميع الآخرين؛ لسنا، إذًا، مدعوين إلى النظر في علاقات عدالة قابلة لأن تنشأ بين راشدة وأطفالها أو أبويها المسنين العاجزين.

2- قيام رولز بإضفاء الصفة المثالية على المواطنين بوصفهم «كاملي التعاون»، وما إلى ذلك، يزيح جانبًا جملة الوقائع الكبرى المتعلقة بالعوز المتطرف الذي أتيت على ذكره للتو.

3- مرة أخرى، تصوره للتعاون الاجتماعي مستند إلى فكرة التبادلية بين متساوين، وليس فيه مكان واضح للعلاقات القائمة على أساس التبعية القصوى.

4- روايته لقصة الخيرات الأولية، مقدمة، كما هو حاصل، بوصفها رواية لقصة حاجات المواطنين المتحلين بالقوتين الأخلاقيتين كما بقابلية الاتصاف بـ «التعاون الكامل» لا مكان فيها للحاجة إلى أناس فعليين كثيرين للقيام بذلك النوع من الرعاية التي نقدمها إلى من ليسوا مستقلين.

5- روايته لقصة حرية المواطنين بوصفها منطوية على مفهوم كون المرء مصدرًا ذاتي الصدقية والمرجعية لدعاوى صائبة ونافذة (*PL*, p. 32) تخفق في حجز مكان لأي حرية يمكن أن يستمتع بها شخص ليس مستقلًا بذلك المعنى.

---

(54) انظر: Eva Kittay, «Human Dependency and Rawlsian Equality,» in: Diana T. Meyers, ed., *Feminists Rethink the Self* (Boulder, CO: Westview, 1997), pp. 219-266, and Eva Kittay, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 1997).

والآن نرى بالطبع أن رولز كامل الإدراك لحقيقة أن نظريته تركز على قضايا معينة وتزيح أخرى جانبًا وتنأى بنفسها عنها. وفي محاضرات ديوي (*Dewey Lectures*) يطرح المسألة على النحو التالي:

> لنضف، إذًا، أن جميع المواطنين إن هم إلا أعضاء مجتمع كاملو التعاون على امتداد حياة كاملة. وهذا يعني أن لكل واحد ما يكفي من الطاقات الذهنية ليضطلع بدور طبيعي في المجتمع، وما من أحد يعاني من احتياجات غير عادية تصعب تلبيتها، متطلباتٍ طبية غير عادية وباهظة التكاليف، مثلًا. فرعاية أولئك الذين لديهم مثل هذه المتطلبات هي، بالطبع، مشكلة عملية ملحة، إلا أن المشكلة الأساس للعدالة الاجتماعية تنشأ، في هذه المرحلة الأولية، بين شركاء المجتمع الكاملين والفاعلين من أصحاب الضمائر الحية المترابطين مباشرة أو مداورة عبر حياة كاملة. فمن سداد الرأي، إذًا، وضع عدد من المضامين الصعبة جانبًا. إذا استطعنا اجتراح نظرية تغطي الحالة الأساسية، فإننا نستطيع أن نمدها إلى حالات أخرى فيما بعد[55].

يعاني هذا الرد من عدد من المشكلات. أولًا، ليس العدد والطابع الدقيقان لمجمل القضايا التي يزيحها رولز جانبًا واضحَين بدقة. أحيانًا، كما في الفقرة المقتبسة، انظر أيضًا (*PL*, p. 272, n. 10)، يقترح رولز أن تُترك جانبًا جميع الأمراض الجسدية الشديدة أو المكلفة وكذلك ألوان العجز العقلي، سواء أكانت دائمة أم ناجمة عن الشيخوخة. وفي أوقات أخرى (e.g., *PL*, p. 302)، يرى أن امتلاك القوتين الأخلاقيتين شرط كافٍ ولازم أيضًا لوضعية التعاون الكامل. وهكذا، فإن المثال الذي أورده سِنْ لانتقاد نظرية الخيرات الأولية - مثال شخص على الكرسي النقال - يوضع أحيانًا على هذه الضفة من المسألة، وأحيانًا أخرى على الضفة المقابلة. من المؤكد أن علينا أن نعدّ المواطنين من ذوي الأمراض أو العاهات الجسدية المعيقة كاملي التعاون، شرط توفرهم على

(55) John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory,» in: Rawls, *Collected Papers*, pp. 303-58, at p. 332.

القوتين الذهنيتين/ الأخلاقيتين. غير أن على مثل هذه الحالات من الحاجة أن تبدو، كما يصرّ سِنْ (1979)، واجبة الأخذ في الحسبان لدى صوغ قصة الخيرات الأولية لا على المستوى التشريعي فقط[56].

وعلى نحو أعم نرى أن أشكال الحاجة الجسدية واقع يخترق حياة البشر: فالحوامل أو المرضعات بحاجة لقدر أكبر من الغذاء مقارنة بغيرهن، وهكذا. حتى في الدائرة المعترف بها بوضوح لـ «التعاون الكامل»، تبدو نظرية الخيرات الأولية ناقصة إذا لم تكن آخذة مثل تلك الأشكال في الحسبان لدى إقرار من هم ومن ليسوا في حالة جيدة، بدلًا من حسم ذلك الأمر، كما توصي النظرية، بالاستناد إلى عنصري الدخل والثروة وحدهما. فحتى من أجل أخذ الحاجات الجسدية للمواطنين غير العاجزين - التي تبدو النظرية ملزمة بأخذها في الحسبان، ولو بشروطها الخاصة - سيكون رولز، كما أظن، بحاجة إلى أن ينتقل إلى مقاربة أشبه بمقاربة سِنْ حيث تصاغ الخيرات الأولية بطريقة تفسح في المجال لنوع من الفهم الجيد لهذه التفاوتات. يصح الأمر أكثر بما لا يقاس حين نضيف إلى هذه المجموعة أعداد المواطنين الكبيرة ممن هم «كاملو التعاون»، بمعنى التوفر على القوتين الأخلاقيتين، ولكنهم يعانون من عجز جسدي مزمن أو شديد يؤثر في قابليتهم لترجمة الموارد إلى ممارسات بشرية فعلية.

إلا أن نقد كيتاي يغوص أعمق. فنقطة بداية رولز الكانطية من التبادلية تحبط الشخص وتصده عن التفكير بأن العدالة تحصل بالمطلق في سياق علاقات شديدة اللاتناظر من الناحية الذهنية والأخلاقية. فهو يرفض، مثلًا، أن يسلم بأن علينا واجبات إزاء الحيوانات من منطلق أنها عاجزة عن التبادلية (*TJ*, pp. 17/15, 504-5/441-442؛ هي [الحيوانات] تستحق «الرأفة والمعاملة الإنسانية» غير أنها باقية «خارج دائرة نظرية العدالة، ولا يبدو مد عقيدة العقد لشملها على نحو طبيعي أمرًا ممكنًا» (*TJ*, p. 512/448). هذا صحيح، غير أن من شأنه أن

---

(56) Amartya Sen, «Equality of What?,» *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1979), Reprinted in: Amartya Sen, *Choice, Welfare, and Measurement* (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1982), pp. 353-369.

يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كانت عقيدة العقد الكانطية تقدم رواية كاملة لقصة العدالة السياسية[57].

ليست المشكلة مشكلة تخص أنواع حية أخرى وحسب؛ إنها متعلقة بنا نحن لأننا نحن أيضًا حيوانات. تجادل كيتاي، على نحو قد يكون جديرًا بالتصديق، قائلة إن قضية رعاية ذوي الاحتياجات لا يمكن تركها للمستوى التشريعي، لأنها تفعل فعلها في تصميم المؤسسات الاجتماعية الأساسية. إذا كنا نرى المواطنين قادرين على التعاون من جهة، ومحتاجين أيضًا إلى فترات رعاية من جهة ثانية، فلا بد لنا من المبادرة على نحو طبيعي إلى إضافة الحاجات الجسدية والذهنية القصوى إلى قائمة الخيرات الأولية اللازمة لعيش حياة كاملة. من شأن هذا أن يفضي إلى تعقيد النظر في كيفية تشكيل جملة المؤسسات الأساسية بما يكفل إخراج توفير الرعاية من دائرة الاستغلال وجعل تلقيها متناغمًا مع احترام الذات.

خلاصة

توفر كتابات جون رولز رؤى مهمة دافعة للنسويين والنسويات إلى التفكير بالعدالة. ومن نواحٍ كثيرة، يمكن تكييف نظريته بما يلاقي أخطر الانتقادات التي وجهها النسويون إليها. على العموم، قدمت النظرية سلفًا بصيغتها الراهنة ردودًا شافية، أو باتت قادرة على تقديم مثل هذه الردود من طريق إحداث تعديلات ثانوية، على جملة الانتقادات المستندة إلى قضايا ذات علاقة بالعاطفة والنسب. أما الانتقادات القائمة على أساس انتشار الحاجة والتبعية المتفاوتتين فتغوص أعمق. وللرد عليها كليًّا كان سيتعين على رولز أن يحدث تعديلات جدية في روايته لقصة المواطنين بوصفهم أعضاء مجتمع كاملي التعاون عبر حياة بأكملها، وكذلك تعديلات في روايته لقصة الخيرات الأولية، لكنني لا أرى سببًا يجعل هذه التعديلات غير ممكنة عبر نظرية رولزية الروح أساسًا.

---

(57) انظر: Sen, *Choice, Welfare, and Measurement.*

انظر أيضًا: Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach.*

الانتقادات المتصلة بالعائلة تثير القضايا الأصعب والأكثر إزعاجًا، لأنها تبدو مهدِّدة مشروع الليبرالية السياسية بالذات. ليس ثمة أي شك في أن بعض العقائد الشمولية الرئيسة تعارض تلك النوعية من المعالجة القائمة على مراجعة لبنية العائلة التي يراها بعض النسويين شرطًا للعدالة. ليس ثمة ما يدعو الليبراليين الشموليين للمبالغة في الانزعاج من هذه المقاومة لأنهم ليسوا ملزمين باحترام هذه الآراء المتنوعة عن الخير. أما رولز فلديه أسباب وجيهة ليرى أن احترام الأشخاص في وضع تعددية معقولة يشترط احترام تصورات الخير. وليس من المفاجئ، في أجواء مرحِّبة بكل من تعريف الذات الحميمي من جهة واقتراف الأخطاء الفاضحة من جهة ثانية، أن يواجه البحث عن عدالة ليبرالية صعوبات، لأن هذه العدالة الليبرالية ملزمة بحماية مجالي تعريف الذات الشخصي ووضع حد للاستبداد المتعسف والخاطئ الذي يمارسه بعضهم على آخرين. غير أن الإخفاق في إيجاد حل للصعوبات كامل الإقناع لا يعني إخفاقًا للعدالة الليبرالية لأن الليبرالية هي الصحيحة. فتعريف الذات وحرية الضمير عنصران منطويان على أهمية استثنائية، ومن المهم أهمية قصوى وضع حد لاستبداد بعضهم الخاطئ بآخرين (جزئيًا لأن ذلك يحرم أولئك الآخرين من التمتع بتعريف الذات وحرية الضمير). ولذا، فأنا أعتقد أن حل هذه المشكلة، إذا كان ثمة أي حل، يكمن لا في رفض الليبرالية الرولزية، بل في نوع من التأمل الأعمق والأوسع لمبادئ ليبرالية بديلة وصولًا إلى مثل ذلك الحل. ومن الصواب لمثل هذا البحث أن يبدأ بتصور ودراسة الطرق الكثيرة التي اعتمدتها مجموعات بشرية من أنماط عديدة مختلفة، في أمكنة متباينة وأزمنة متغايرة، ونجحت في تربية الأطفال تحت جناحي الحب والعدل.

ثبت المصطلحات

إجراء	procedure
إجماع متشابك	overlapping consensus
إحساس بالعدالة	sense of justice
أداتي	instrumental
أساسيات دستورية	constitutional essentials
أطراف (أحزاب)	parties
إلزام مطلق (الآمر القطعي عند كانط)	categorical imperative
إنصاف	fairness
بين - ذاتي (بين الأشخاص)	interpersonal
تبادلية	reciprocity
تبرير	justification
تطابق	congruence
تعددية	pluralism
تفاوت، لامساواة	inequality

reflective equilibrium	توازن فكري
agreement	توافق، اتفاق
background culture	ثقافة خلفية، خلفية ثقافية
communitarianism	جماعوية، جماعانية
veil of ignorance	حجاب الجهل
libertarianism	حريّاتية
judgment	حكم، إصدار حكم (قضائي أو أخلاقي أو منطقي)
self-judgment	حكم الذات
neutrality	حياد، حيادية
good	خير
primary goods	خيرات أولية
deliberative democracy	ديمقراطية تشاورية
welfare	رفاه، رفاهية
comprehensive	شمولي
commitment strains	ضغوط الالتزام
justice	عدالة
distributive justice	عدالة توزيعية
contract	عقد

public reason	عقل عمومي
rational	عقلاني
rationality	عقلانية
deliberative rationality	عقلانية تشاورية
comprehensive doctrine	عقيدة شمولية
publicity	عمومية
Maximini (maximizing the minimum)	فرق أعظم
perfectionism	كمالية
difference principle	مبدأ الفرق
lexical	مبوَّب (معجمي)
well-ordered society	مجتمع حسن التنظيم
equality	مساواة
egalitarianism	مساواتية
reasonable	معقول
reasonableness	معقولية
utilitarianism	نفعية، مذهب المنفعة
original position	وضع أصلي

المراجع

Books

Audard, Catherine [et al.]. *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls*. Paris: Le Seuil, 1988.

Avnon, D. and A. DeShalit (eds.). *Liberalism and its Practice*. London: Routledge, 1999.

Bakhurst, D. and C. Sypnowich (eds.). *The Social Self*. London: Sage, 1995.

Bandes, S. (ed.). *The Passions of Justice*. New York: New York University Press, 2000.

Barry, Brian. *Justice as Impartiality*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

______. *The Liberal Theory of Justice*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1973.

______. *Theories of Justice*. [Berkeley, University of California Press, 1989].

Bay, Christian. *The Structure of Freedom*. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1958.

Beitz, Charles. *Political Equality*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

______. *Political Theory and International Relations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Benhabib, Seyla (ed.). *Democracy and Difference: Changing Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

______. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.

Binmore, Ken. *Playing Fair*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Vol. I: *Game Theory and the Social Contract.*

Blasch, Siegfried and Diether Döring (eds.). *Sozialpolitik und Gerechtigkeit*. Frankfurt, Germany: Campus, 1999.

Blocker, H. Gene and Elizabeth H. Smith (eds.). *John Rawls's Theory of Justice: An Introduction*. Athens, OH: Ohio University Press, 1980.

Bonnie, Richard J. and John Monahan (eds.). *Mental Disorder, Work Disability, and the Law*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Brandt, Richard B. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford, UK: The Clarendon Press, 1979.

Brink, David O. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Buchanan, Allen [et al.]. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Byrne, Alex, Robert Stalnaker and Ralph Wedgwood. *Facts and Values*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

Callan, Eamonn. *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy.* Oxford, UK: Oxford University Press, 1997.

Chapman, J. W. and I. Shapiro (eds.). *Democratic Community*. New York: New York University Press, 1993.

Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*?. Cambridge MA: Harvard University Press, 2000.

Cohen, Joshua and Archon Fung. *Constitutionalism, Democracy, and State Power: Promise and Performance*. Brookfield, VT: Edward Elgar, 1996. 4 vols.

Commager, Henry Steele. *Majority Rule and Minority Rights*. New York: Peter Smith, 1943.

Constant, Benjamin. *Political Writings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Copp, D. and M. Zimmerman (eds.). *Morality, Reason and Truth*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld, 1985.

Dahl, Robert A. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1998.

______. *Democracy and its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Daniels, Norman. *Just Health Care*. New York: Cambridge University Press, 1985.

______. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press, 1996.

______ (ed.). *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

______ (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies of a Theory of Justice*. New York: Basic Books, 1975.

______ and James Sabin. *Setting Limits Fairly: Can We Learn to Share Medical Resources?*. New York: Oxford University Press, 2002.

Darwall, Stephen (ed.). *Equal Freedom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

Diamond, Larry. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

Dworkin, Ronald. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

______. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. New York: Knopf, 1993.

______. *A Matter of Principle*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1985.

______. *Taking Rights Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Elster, Jon (ed.). *Deliberative Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

Ely, John H. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.

Estlund, D. and M. Nussbaum (eds.). *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*. New York: Oxford University Press, 1997.

Etzioni, Amitai. *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. New York: Crown Publishers Inc., 1993.

Flickshuh, Katrin. *Kant and Modern Moral Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

Friedman, Marilyn. *What Are Friends for? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1984.

Greenawalt, Kent. *Private Consciences and Public Reasons*. New York: Oxford University Press, 1995.

______. *Religious Convictions and Political Choice*. New York: Oxford University Press, 1988.

Griffin, James. *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

______. *Well-Being*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Gutmann, Amy (ed.). *Democracy and the Welfare State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

______ (ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

______ and Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other*. Edited by C. Cronin and P. De Greiff. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

______. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt: Luchterhand, 1962.

Hamlin, Alan and Philip Petit (eds.). *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Hampshire, Stuart. *Innocence and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Hand, Learned. *The Spirit of Liberty*. New York: Knopf, 1952.

Harsanyi, John C. *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1976.

Hayek, Friedrich. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Held, V. (ed.). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Boulder, CO: West-View, 1995.

Hill, Thomas E. *Dignity and Practical Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Höffe, Otfried (ed.). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademic Verlag, 2002.

______. *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

Holmes, Stephen. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Horton, J. and S. Mendus (eds.). *After MacIntyre*. Oxford: Polity, 1994.

Jaggar, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983.

Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

______. *Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

______ and Ted Humphrey. *Perpetual Peace and Other Essays*. Indianapolis: Hackett, 1983.

Kittay, Eva. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency.* New York: Routledge, 1997.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship.* Oxford, UK: Clarendon Press, 1995.

______. *The Rights of Minority Cultures.* Oxford, UK: Oxford University Press, 1996.

Kurland, Philip B. (ed.). *The Supreme Court Review: 1961.* Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Lamore, Charles. *The Morals of Modernity.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

Laslett, P. and W. G. Runciman (eds.). *Philosophy, Politics and Society.* Oxford, UK: Blackwell, 1967.

Leclercq, Jacques. *De La Communaute' populaire.* Paris: Cerf, 1938.

Lijphart, Arend. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries.* New Haven: Yale University Press, 1999.

MacIntyre, Alastair. *After Virtue.* South Bend, IN: Notre Dame, 1981.

Margalit, Avishai. *The Decent Society.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

McMurrin, S. (ed.). *Tanner Lectures on Human Values.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980.

Meyers, Diana T. (ed.). *Feminists Rethink the Self.* Boulder, CO: Westview, 1997.

Michelman, Frank. *Brennan and Democracy.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

Mill, John Stuart. *John Stuart Mill on Politics and Society.* Edited by Geraint L. Williams. Fontana/Collins: Glasgow, 1976.

______. *On Liberty and Other Writings.* Edited by S. Collini. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

______. *The Subjection of Women.* Edited with Introduction by Susan Moller Okin. Indianapolis: Hackett, 1988.

Miller, David. *On Nationality*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1995.

Miller, Harlan B. and William H. Williams (eds.). *The Limits of Utilitarianism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

Nagel, Thomas. *Equality and Partiality*. Oxford University Press, 1991.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Nussbaum, Martha C. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1990.

______. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press, 1999.

______. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

O'Neill, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Parfit, Derek. *Equality or Priority?*. University of Kansas: Department of Philosophy, 1995. (The Lindley Lecture)

______. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Parijs, P. Van. *Qu'est-ce qu'une société juste*?. Paris: Le Seuil, 1991.

______. *Real Freedom for All*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Paul, Ellen, Fred Miller and Jeffrey Paul (eds.). *Contemporary Political and Social Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.

Peterson, G. (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

Phelps, Edmund. *Rewarding Work*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.

Post, Robert. *Constitutional Domains: Democracy, Community, and Management.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Prauss, G. (ed.). *Kant. Zur Deuting seiner Theorie von Erkennen und Handlen.* Cologne: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

Rawls, John. *Collected Papers.* Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

______. *Justice as Fairness: A Restatement.* Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

______. *The Law of Peoples.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

______. *Lectures on the History of Moral Philosophy.* Edited by Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1996 (pbk ed.).

______. ______. New York: Columbia University Press, 1993.

______. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

______ ______. Revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Raz, Joseph. *Ethics in the Public Domain.* Oxford, UK: Oxford University Press, 1994.

______. *The Morality of Freedom.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Resnick, Michael. *Choices Theory of Probability.* 3rd ed. Oxford, UK: Clarendon Press, 1961.

Richards, David A. J. *Women, Gays, and the Constitution.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Roemer, John. *Equality of Opportunity.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

Rosenblum, Nancy L. (ed.). *Liberalism and the Moral Life.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract and Discourses*. Indianapolis: Hackett, 1983.

Ryan, Alan (ed.).*The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford University Press, 1979.

Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

______. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.

Santayana, George. *Reason in Society*. London: Constable & Co, 1905.

Scalia, Antonin. *A Matter of Interpretation: Federal Courts and the Law.* Princeton: Princeton University Press, 1997.

Scheffler, Samuel. *Rejection of Consequentialism*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1982.

Schmitt, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Translated by Ellen Kennedy. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1942.

Sen, Amartya. *Choice, Welfare, and Measurement*. Oxford, UK: Basil Blackwell, 1982.

______. *Collective Choice and Social Welfare*. Amsterdam: North- Holland, 1979.

______. *Inequality Reexamined.*

______ and Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.

Shapiro, Ian and Judith Wagner DeCew (eds.). *Theory and Practice*. New York: New York University Press, 1995). (Nomos; 38)

______ and Casiano Hacker-Cordon (eds.). *Democracy's Value*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999.

Sher, George. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

______. *Desert*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

Sidgwick, Henry. *Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis: Hackett, 1981.

Simhony, A. and D. Weinstein (eds.). *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

Shapiro, Ian and Casiano Hacker-Cordo'n (eds.). *Democracy's Edges*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

Smart, J. J. C. and Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism for and against*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1973.

Sunstein, Cass. *One Case at a Time: Judicial Minimalism on the Supreme Court*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Taylor, Charles. *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

______. *Philosophical Papers*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985.

vol. 1: *Human Agency and Language*.

vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences*.

______. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Toucqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Translated by Harvey C. Mansfield and Delba Winthrop. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Vives, Juan Luis. *De Subventione Pauperum= De L'Assistance aux pauvres*. Bruxelles: Valero & fils, 1943.

Waldron, Jeremy. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wall, Steven. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, Inc., 1983.

Weithman, Paul (ed.). *Religion and Contemporary Liberalism*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1997.

Wellbank, J. H. Denis Snook and David T. Mason. *John Rawls and his Critics: An Annotated Bibliography*. New York: Garland, 1982.

Williams, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls*. Princeton University Press, 1977.

Periodicals

Anderson, Elizabeth. «What Is the Point of Equality.» *Ethics:* vol. 109, January 1999.

Arneson, Richard. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*: vol. 54, 1988.

Arnold, N. Scott. «Capitalists and the Ethics of Contribution.» *Canadian Journal of Philosophy:* vol. 15, 1985.

Arrow, Kenneth. «Some Ordinalist–Utilitarian Notes on Rawls' Theory of Justice.» *Journal of Philosophy:* vol. 70, Issue 9, May 1973.

Ball, Carlos. «Moral Foundations for a Discourse on Same-Sex Marriage: Looking Beyond Political Liberalism.» *Georgetown Law Journal*: vol. 85, 1997.

Barry, Brian. «John Rawls and the Search for Stability.» *Ethics*: vol. 105, no. 4, July 1995.

Bedau, Hugo. «Social Justice and Social Institutions.» *Midwest Studies in Philosophy*: vol. 3, 1978.

Black, Sam. «Individualism at an Impasse.» *Canadian Journal of Philosophy: vol.* 21, no. 3, 1991.

Blais, François. «Loisir, travail et réciprocité: Une justification 'rawlsienne' de l'allocation universelle est-elle possible?» *Society and Leisure:* vol. 22, 1999.

Brighouse, Harry. «Civic Education and Liberal Legitimacy.» *Ethics*: vol. 108, no. 4 (1998),

______. «Neutrality, Publicity and State Funding of the Arts.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 24, no. 1, 1995.

Carens, Joseph H. «Rights and Duties in an Egalitarian Society.» *Political Theory;* vol. 14, 1986.

Cohen, G. A. «On the Currency of Egalitarian Justice.» *Ethics:* vol. 99, July 1989.

______. «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 26, no. 1, Winter 1997.

Cohen, Joshua. Cohen, Joshua. «Amartya Sen: Inequality Reexamined.» *Journal of Philosophy*: vol. 92, 1995.

______ «A More Democratic Liberalism.» *Michigan Law Review*: vol. 92, no. 6, May 1994.

______. «Pluralism and Proceduralism.» *Chicago–Kent Law Review:* vol. 69, 1994.

______. «Taking People as they are.» *Philosophy and Public Affairs*: 30, no. 4, Fall 2001.

______. «Democratic Equality.» *Ethics*: vol. 99, July 1989.

______. «Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 15, no. 3, Summer 1986.

Committee on Political Parties of the American Political Science Association. «Toward a More Responsible Two-Party System.» *American Political Science Review:* vol. 44, September 1950.

Dahl, Robert. «Decision-Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policy-Maker.» *Journal of Public Law*: vol. 6, no. 2, 1957.

Daniels, Norman. «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics.» *The Journal of Philosophy:* vol. 76, 1979.

______ Bruce Kennedy and Ichiro Kawachi. «Why Justice is Good for Our Health: The Social Determinants of Health Inequality.» *Daedalus*: vol. 128, Fall 1999.

______ and James Sabin. «Limits to Health Care: Fair Procedures, Democratic Deliberation, and the Legitimacy Problem for Insurers.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 26, Fall 1997.

Dworkin, Ronald. «What is Equality? Part I: Equality of Welfare.» *Philosophy & Public Affairs*: vol. 10, Summer 1981.

______. «What is Equality? Part II: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 10, no. 4, Fall 1981.

English, Jane. «Justice between Generations.» *Philosophical Studies:* vol. 31, 1977.

Epstein, Richard A. «Takings, Exclusivity and Speech: The Legacy of Prune Yard v. Robins.» *University of Chicago Law Review:* vol. 64, 1997.

Estlund, David. «Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls.» *Journal of Political Philosophy*: vol. 6, no. 1, March 1998.

Farrelly, Colin. «Justice and a Citizen's Basic Income.» *Journal of Applied Philosophy:* vol. 16, 1999.

Freeman, Samuel. «Constitutional Democracy and the Legitimacy of Judicial Review.» *Law and Philosophy:* vol. 9, 1990.

______. «Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 29, no. 4, Fall 2000.

______. «Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution.» *Philosophy and Public Affairs:* vol. 21, Winter 1992.

______. «Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution.» *Chicago-Kent Law Review*: vol. 69, 1994.

______. «Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 23, 1994.

Gauthier, David. «Political Contractarianism.» *The Journal of Political Philosophy:* vol. 2, 1997.

Gutman, Amy. «Communitarian Critics of Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 14, no. 3, Summer 1985.

Greenawalt, Kent. «On Public Reason.» *Chicago–Kent Law Review*: vol. 69, no. 3 1994.

Grey, Thomas C. «The First Virtue.» *Stanford Law Review:* vol. 25, 1972.

Haldane, John. «The Individual, the State, and the Common Good.» *Social Philosophy and Policy*: vol. 13, 1996.

Harvard Law Review: vol. 107, no. 7, May 1994

Hill, Thomas E. (Jr.). «Kantian Constructivism in Ethics.» *Ethics*: vol. 99, 1989.

Kearns, Deborah. «A Theory of Justice and Love – Rawls on the Family.» *Politics*: vol.18, 1983.

Krasnoff, Larry. «How Kantian is Constructivism?.» *Kant-Studien:* vol. 90, 1999.

Kymlicka, Will. «Rawls on Teleology and Deontology.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 17, 1988.

______. «Social Unity in a Liberal State.» *Social Philosophy and Policy:* vol. 13, no. 1, 1996.

Larmore, Charles. «The Moral Basis of Political Liberalism.» *Journal of Philosophy:* vol. 96, no. 12, December 1999.

______. «Political Liberalism.» *Political Theory*: vol.18, no. 3, 1990.

Lloyd, S. A. «Family Justice and Social Justice.» *Pacific Philosophical Quarterly*: vol. 75, 1994.

Łuków, Pawel. «The Fact of Reason: Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge.» *Kantstudien:* vol. 84, 1993.

Macedo, Stephen. «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls.» *Ethics*: vol. 105, no. 3, 1995.

McClain, Linda C. «Deliberative Democracy, Overlapping Consensus, and Same-Sex Marriage.» *Fordham Law Review*: vol. 46, 1998.

McClennen, Edward F. «Justice and the Problem of Stability.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 18, [1989].

Michelman, Frank I. «In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls' Theory of Justice.» *Pennsylvania Law Review:* vol. 121, 1973.

______. «Welfare Rights in a Constitutional Democracy.» *Washington University Law Quarterly:* vol. 1979, 1979.

Milo, Ronald. «Contractarian Constructivism.» *Journal of Philosophy:* vol. 122, 1995.

Mulholland, Leslie. «Rights, Utilitarianism, and the Conflation of Persons.» *Journal of Philosophy:* vol. 83, 1986.

Murphy, Liam. «Institutions and the Demands of Justice.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 27, 1998.

Musgrave, Richard. «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off.» *Quarterly Journal of Economics:* vol. 88, 1974.

Narveson, Jan F. «A Puzzle about Economic Justice in Rawls's Theory.» *Social Theory and Practice:* vol. 4, 1976.

Nussbaum, Martha. «Kant and Stoic Cosmopolitanism.» *Journal of Political Philosophy:* vol. 5, 1997.

Okin, Susan Moller. «Justice and Gender.» *Philosophy and Public Affairs:* vol. 16, 1987.

Okin, Susan Moller. «*Political Liberalism*, Justice, and Gender.» *Ethics*: vol. 105, 1994.

______. «Reason and Feeling in Thinking about Justice.» *Ethics*: vol. 99 1989.

Olsen, Frances. «The Family and the Market: A Study of Ideology and Legal Reform.» *Harvard Law Review:* vol. 96, 1983.

______. «The Myth of State Intervention in the Family.» *University of Michigan Journal of Law Reform*: vol. 18, 1985.

O'Neill, Onora. «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism.» *Philosophical Review*: vol. 106, 1998.

Parijs, Philippe Van. «Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics.» *European Journal of Philosophy:* vol. 1, 1993.

Philosophical Review: vol. 64, 1955.

Pogge, Thomas. «An Egalitarian Law of Peoples.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 23, no. 3, Summer 1994.

Pogge, Thomas. «Three Problems with Contractarian–Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions,» *Social Philosophy and Policy:* vol. 12, 1995.

Rawls, John. «The Domain of the Political and Overlapping Consensus.» *New York University Law Review:* vol. 64, 1989.

______. «Fairness to Goodness.» *The Philosophical Review*: vol. 84, 1975.

______. «The Idea of Public Reason Revisited.» *University of Chicago Law Review:* vol. 64, Summer 1997.

______. «On the Idea of an Overlapping Consensus.» *Oxford Journal for Legal Studies:* vol. 7, 1987.

______. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy and Public Affairs:* vol. 14, 1985.

______. «Moral Theory: The Dewey Lectures 1980.» *Journal of Philosophy:* vol. 77, 1980.

______. «Reply to Habermas.» *Journal of Philosophy*: vol. 93, no. 3, March 1995.

Raz, Joseph. «The Claims of Reflective Equilibrium.» *Inquiry:* vol. 25, 1982.

Raz, Joseph. «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 19, no. 1, 1990.

Sager, Lawrence G. «Justice in Plain Clothes: Reflections on the Thinness of Constitutional Law.» *North- western University Law Review*: vol. 88, 1993.

Sandel, Michael. «Review Essay on Political Liberalism, by John Rawls.» *Harvard Law Review*: vol. 107, no. 7, May 1994.

Scanlon, T. M. «Rawls' Theory of Justice.» *University of Pennsylvania Law Review:* vol. 121, 1973.

Schaller, Walter E. «Rawls, the Difference Principle, and Economic Inequality.» *Pacific Philosophical Quarterly:* vol. 79, 1998.

Scheffler, Samuel. «The Appeal of Political Liberalism.» *Ethics:* vol. 105, 1994.

______. «Individual Responsibility in a Global Age.» *Social Philosophy and Policy*: vol. 12, 1995.

______. «Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 21, 1992.

Smith, Paul. «Incentives and Justice: G. A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls.» *Social Theory and Practice*: vol. 24, 1998.

Solum, Lawrence. «Situating *Political Liberalism*.» *Chicago–Kent Law Review:* vol. 69, 1994.

Stern, Nicholas H. «Specification of Models of Optimum Income Taxation.» *Journal of Public Economics:* vol. 6, July-August 1976.

Tobin, James, Joseph A. Pechman and Paul M. Mieszkowski. «Is a Negative Income Tax Practical?» *The Yale Law Journal:* vol. 77, 1967.

Torisky, Eugene V. «Van Parijs, Rawls, and Unconditional Basic Income.» *Analysis*: vol. 53, 1993.

Waldron, Jeremy. «Religious Contributions in Public Deliberation.» *San Diego Law Review*: vol. 30, no. 4, Fall 1993.

______. «A Right-Based Critique of Constitutional Rights.» *Oxford Journal of Legal Studies:* vol. 13, 1993.

Walzer, Michael. «The Communitarian Critique of Liberalism.» *Political Theory*: vol. 18, no. 1, 1990.

______. «Philosophy and Democracy.» *Political Theory:* vol. 9, 1981.

Williams, Andrew. «Incentives, Inequality and Publicity.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 27, no. 3, 1998.

______. «The Revisionist Difference Principle.» *Canadian Journal of Philosophy:* vol. 25, June 1995.

Wolff, Robert Paul. «Understanding Rawls.» *Journal of Philosophy:* vol. 76, 1979.

Thesis

Byrne, Steven E. «A Rawlsian Argument for Basic Income.» (University College Dublin, Department of Politics, M. A. Thesis, August 1993).

فهرس عام

-ت-

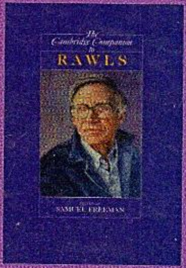
-ج-

-ح-

-هـ-

-و-

هذا الكتاب



يضم هذا الكتاب مجموعة دراسات تخصصية وضعتها نخبة من الدارسين في فلسفة العدالة وتمحورت حول ما طرحه في هذا الشأن المفكر الأميركي جون رولز، وهو الفيلسوف السياسي والأخلاقي الأبرز والأقوى نفوذًا في القرن العشرين. وفي هذه الباقة من المقالات الجديدة، يعكف عدد من الكتّاب على مناقشة الطيف الكامل لمساهمة رولز في مفاهيم العدالة السياسية والاقتصادية، والديمقراطية، والليبرالية، والنزعة الدستورية، والعدالة الدولية. ويناقش هؤلاء ما طرحه رولز في شتى مؤلفاته، ولا سيما **نظرية في العدالة**، ومواقفه النظرية الأخرى التي يرى فيها أن الحياة في ظل الأنظمة الشمولية ليست عادلة لأنها ليست متناسبة مع الحريات الأساسية، وهي عاجزة عن تمكين الجميع من امتلاك فرص متكافئة للحصول على الطيبات المرغوبة. كما إن النظام الرأسمالي القائم على أساس مبدأ عدم التدخل والمستند إلى شعار: "دعه يعمل!" ظالم بحد ذاته لأنه ينزع إلى إنتاج توزيع غير عادل للثروة والدخل في أيد قليلة، وصولًا إلى حرمان الأكثرية من الأسباب الأساسية الضرورية للتنافس المنصف. ومن المؤمل أن يكون هذا الكتاب عملًا مرجعيًا للدارسين ولغير الاختصاصيين، وأن يجد فيه الباحثون والمختصون خلاصة عامة شاملة لما طرأ على تفسير رولز من تطورات.

المحرر

صموئيل فريمان (Samuel Freeman) أستاذ كرسي لمادتي الفلسفة والحقوق في جامعة بنسلفانيا. كتب عددًا كبيرًا من المقالات الفلسفية السياسية، والأخلاقية، والحقوقية في موضوعات مثل الليبرالية والحريّاتية، والديمقراطية التشاورية، والنفعية وعلم الأخلاق، والتفسير الدستوري، والتعاقدية، ورولز ونظرية العقد الاجتماعي. وتولى أيضًا تحرير كتاب جون رولز *Collected Papers (1999)*.

المترجم

فاضل جتكر باحث ومترجم محترف عن الإنكليزية والتركية. له عدد من الترجمات في المجالات السياسية والفلسفية والأدبية، منها: **أوروبا ومن لا تاريخ لهم** (إريك وولف)؛ **نماذج الديمقراطية** (دايفد هيلد)؛ **تاريخ المجتمعات الإسلامية** 1-2 (أيرا لابيدوس)؛ **الأعمال الشعرية الكاملة** (ناظم حكمت)؛ **خُطّة الهجوم** (بوب وودورد). حاز على جائزة خادم الحرمين الشريفين للترجمة في مجال العلوم الإنسانية (2012) عن ترجمة كتاب **آلام العقل الغربي** (ريتشارد تارناس).

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنتروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 20 دولارًا

ISBN 978-614-445-065-9

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies